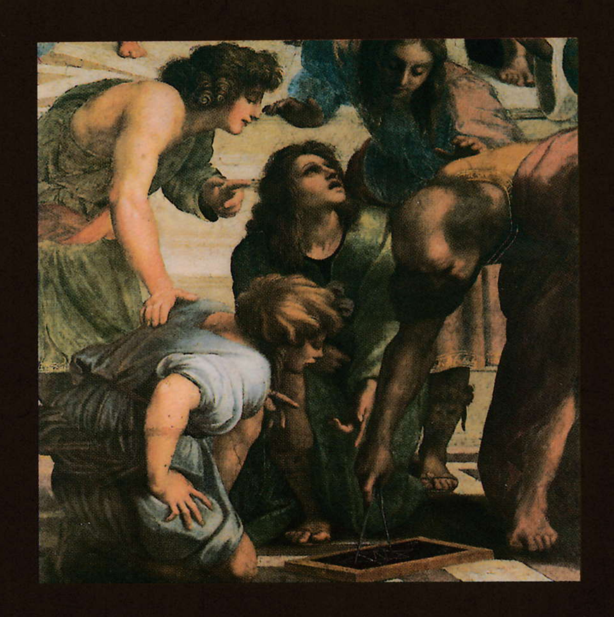
Antonio Escohotado



De physis a polis

La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Antonio Escohotado

De physis a polis

La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «La escuela de Atenas» (detalle), 1509-1510, Rafael, Estancia de la Signatura, El Vaticano, Roma

Primera edición: octubre 1975
Segunda edición: marzo 1995

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0034-X
Depósito Legal: B. 5936-1995

Libergraf, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

El día 15 de diciembre de 1974, un jurado compuesto por Salvador Clotas, Luis Goytisolo, Xavier Rubert de Ventós, Mario Vargas Llosa y el editor Jorge Herralde, sin voto, otorgó el III Premio Anagrama de Ensayo a la obra de Sebastián Serrano *Elementos de lingüística matemática.*

Resultaron finalistas:

El espacio y las máscaras. Introducción a la lectura de Cernuda, de Jenaro Talens.
De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates, de Antonio Escohotado.
Utopía y subversión, de Eduardo Subirats.

A Cristina

PROLOGO

El presente ensayo pretende cubrir el período que va desde los comienzos de la especulación griega hasta la figura de Sócrates. Despreciados o mal conocidos hasta el siglo XIX, los llamados presocráticos (y quizá fuera más exacta la designación «preplatónicos») han ido adquiriendo una resonancia cada vez mayor desde entonces. El motivo más obvio de esa atención al pasado remoto es la progresiva crisis de la filosofía desde su último gran brote en Alemania; el razonamiento implícito se asemeja a decir: sepamos cómo comenzó y quizá sabremos qué hacer. Por otra parte, los escasos fragmentos que se conservan y, más aún, su diseminación en distintas fuentes hacía difícil, incómoda y arriesgada cualquier empresa de investigación en este campo. Quizás el primer tratamiento sistemático de esos pensadores coincide con la aparición de la historia de la filosofía como tema suficiente en sí mismo, posteriormente convertido en disciplina académica. Me refiero a las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel, publicadas dentro de la primera mitad del siglo XIX a partir de los apuntes y notas del propio Hegel y sus alumnos. Pero aun siendo un texto de raro valor por cuanto respecta a la comprensión de algunos pensadores, como Heráclito por ejemplo, está plagado de deficiencias; de hecho, en su tiempo faltaba incluso

una recopilación de los escritos y testimonios correspondientes.[1]

La monumental obra de Zeller[2] y, algo después, el no menos documentado trabajo de Überweg[3] marcan el comienzo de un análisis crítico hecho sobre los diversos materiales conservados. En este camino tiene también singular importancia la obra de acopio, selección y traducción de H. Diels,[4] que sigue siendo el texto básico de consulta en este campo. En realidad, a partir de Zeller las investigaciones sobre el conjunto de los presocráticos o sobre pensadores aislados no ha dejado de crecer, hasta el extremo de aproximarse en número a los estudios hechos sobre Platón y Aristóteles. Desde el libro de Nietzsche sobre el nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia, hasta las decisivas indicaciones de Heidegger sobre el sentido del pensamiento anterior a Platón y la sofística,[5] que provocaron con el calor de las controversias surgidas una nueva oleada de investigaciones, no han dejado de producirse obras de desigual valor y alcance. En realidad, dominar la bibliografía hoy disponible sobre uno solo de los presocráticos es ya tarea de años.[6] Como trabajos casi unánimemente celebrados, que resisten bien la erosión del tiem-

1. En la línea estrictamente hegeliana la investigación más minuciosa es el libro de A. Kojève, *Histoire de la Philosophie Paienne,* 3 vols. (vol. I: *Les Présocratiques*), París, 1972.

2. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1844-1852), editado primero en 3 vols. y luego en 6. Existe un compendio hecho por el propio Zeller y publicado en castellano: *Fundamentos de la Filosofía Griega,* Buenos Aires, 1968.

3. *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Berlín, 1863-1866, en particular el vol. I, *Die Philosophie des Altertums,* en colaboración con K. Prächter.

4. *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1903, a cuyo orden se remiten todos los fragmentos (B) y las noticias (A) que aquí se citan.

5. «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege* (trad. cast. *Sendas Perdidas*), 1949; *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954; especialmente, el ensayo sobre *Qué es y cómo se determina la physis,* en *Questions, II* (Gallimard, París, 1968).

6. En este sentido puede consultarse, por ejemplo, el libro de R. Mondolfo, *Heráclito,* Buenos Aires, 1970, paradigma —por lo demás— de una pura erudición farragosa y, en definitiva, banal.

po, cabe citar los de Burnet,[7] Gomperz,[8] Robin,[9] von Wilamowitz,[10] Gigon,[11] Reinhardt,[12] Jaeger[13] y Kirk-Raven.[14] Y, cosa insólita, existen al menos tres obras notables escritas originalmente en castellano sobre el tema, la de García Bacca,[15] la de F. Cubells[16] y la de F. Martínez Marzoa,[17] de inspiración radicalmente heideggeriana las dos úlitmas.

A pesar de la vasta bibliografía existente, el lector no hallará en este ensayo ninguna acumulación de datos, como tampoco una descripción de las opiniones actuales sobre los primeros pensadores griegos, salvo en muy contados casos. Las anécdotas históricas, aunque amenas y curiosas, se han suprimido de modo prácticamente total. Lo mismo acontece con las conjeturas sobre edad, parentesco, status social, etc., de los pensadores expuestos. En realidad, el tema de esta investigación es el desarrollo de las ideas antes que el de sus portavoces o las condiciones imperantes en forma de costumbres, economía, organización política y demás.

Ello no implica negar influencia a tales factores, pero desde luego no es éste el momento de entrar en la espinosa cuestión de qué determina a qué y cómo. El lector posee infinidad de

7. J. Burnet: *Early Greek Philosophy;* Londres, 1908; *Greek Philosophy. Tales to Plato,* Londres, 1950.

8. Th. Gomperz, *Griechische Denker,* vol. I, Berlín y Leipzig, 1922.

9. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* París, 1928.

10. U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., Berlín, 1931-2.

11. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig, 1935; *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides,* Basilea, 1945; *Grundprobleme der Antiken Philosophie,* Berna-Munich, 1959.

12. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Frankfurt, 1959.

13. W. Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos,* México-Buenos Aires, 1957.

14. G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a selection of texts,* Cambridge, 1957.

15. J. D. García Bacca, *Los Presocráticos,* 2 vols. México, 1943.

16. F. Cubells, *Los Filósofos Presocráticos,* 2 vols. Valencia, 1965.

17. F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía,* 2 vols. Madrid, 1973.

libros escritos sobre la cuestión partiendo del punto de vista histórico —como, por ejemplo, el célebre *Paideia* de W. Jaeger— que pueden colmar la curiosidad más contumaz y aportar innumerables noticias sobre el marco fáctico general de los pensamientos. Además, cada concepción del mundo hace hincapié en ciertos elementos y aspectos como cosas de particular importancia a la hora de formarse los puros conceptos. La *Historia de la Filosofía* de Bertrand Russell, pongo por caso, presta más atención a las conjeturas sobre el árbol genealógico de Heráclito que a la mayoría de sus textos, muchos de los cuales no son siquiera mencionados. El lector puede imaginarse sin demasiado esfuerzo qué aspectos realza la *Historia de la Filosofía* patrocinada por la academia soviética correspondiente. Los incondicionales de Heidegger, por su parte, destacan la imposibilidad de entender a los presocráticos a partir de las categorías tradicionales en filosofía, desde Platón a Hegel, y encuentran como única vía la fidelidad incondicional a las medidas indicaciones de su maestro (fidelidad tanto más difícil cuanto que el propio Heidegger, con curiosa insistencia, se ha declarado ininterpretable). El punto de vista más estrictamente cultural —quizás el dotado con mayor número de cultivadores—, lo mismo se interesa en Anaximandro por el concepto de lo indefinido que por haber hecho un reloj de sol o ver en la Tierra un cilindro de diámetro triple a su altura.

Por otra parte, una materia tan estrictamente conceptual como el pensamiento de los presocráticos ha acabado cayendo en manos de los filólogos como si fuese tema reservado a su especializada competencia. Ya en la cuarta edición del libro de Zeller por cada línea de texto hay unas veinte de notas, y esta tendencia se ha mantenido. Semejante tránsito de la filosofía a la erudición se apoya sobre todo en el estado inseguro y fragmentario de los textos, pero rara vez se detiene en su razonable tarea de establecer lo mejor posible la traducción de los términos, y pasa a interpretarlos también. Sin embargo, como los filólogos —salvo la gran excepción de Nietzsche— son declaradamente quienes no filosofan ni quieren hacerlo, en sus meticulosos trabajos van poco

a poco mentándose cada vez más a ellos mismos y cada vez menos al pensador elegido para su análisis «crítico». El filósofo estudiado se convierte entonces en un pretexto para obras donde los estudiosos discuten sus privadas opiniones sobre aspectos circunstanciales,[18] que no son filosofía pero se arropan con el aura de su objeto. Y la consecuencia inmediata de esta degeneración es un énfasis en los aspectos menos conceptuales del esfuerzo conceptual, una atención a la exactitud cronológica, gramatical, geográfica, etc., unida al desprecio sistemático por el contenido. No importa pensar simplemente qué quiere decir el pitagorismo, por ejemplo, cuando asimila las cosas a números —porque, naturalmente, esto excede la competencia del filólogo—, sino hacer innumerables conjeturas sobre si Pitágoras dijo «de verdad» eso o no, si es a lo mejor criterio de Petrón, Hipassos o del tardío Filolao, si el pitagorismo antiguo fue «verdaderamente» pitagórico, etc. Cosa similar acontece con el tema de las fuentes, clasificadas en fidedignas y no fidedignas siguiendo infinidad de criterios excepto el del pensamiento allí transmitido, con una escrupulosidad en la selección que proviene simplemente de ignorar el concepto mismo y atenerse —eso sí— a todo lo demás.

No obstante, este tipo de verdad y falsedad jamás ha inte-

18. Me permito citar un ejemplo, del por otra parte meditado libro de F. Cubells. Parménides está relatando que al llegar a la puerta de «los caminos de la noche y el día», tras ciertos contactos de las vírgenes Helíades con la justicia, sus batientes se abrieron. El comentario (vol. I, página 148, nota 16) dice: «Puede tratarse de una puerta levadiza. Ello no está necesariamente en contradicción con los vv. 20-21, pues los ejes de que allí se habla pueden tener posición horizontal y en tal caso el movimiento de la puerta al abrirse sería en sentido vertical. Con todo, la forma dual empleada en el v. 20 (*arerote*) indica que se trata de dos ejes y por tanto de dos batientes. La puerta que esta descripción sugiere tiene ejes verticales, aunque repitámoslo, no por necesidad. Es posible, como sugiere Untersteiner, que se trate de dos puertas distintas. Una puerta corriente, con batientes que se abren hacia los lados, y otra especie de puerta levadiza situada sobre la anterior. La elevación de la puerta superior —que no es necesaria para entrar en la morada de la diosa, con la inferior bastaba— sería un signo de la solemnidad con que es recibido el poeta.»

resado *lo más mínimo* al pensamiento filosófico, y todavía menos a los presocráticos mismos, ajenos del todo a problemas de propiedad intelectual y a la precisión fáctica en términos generales. En realidad, esta orientación ha llevado a considerar «digno de poco crédito» al único cuerpo coherente de criterios filosóficos sobre los presocráticos y al más antiguo también, que es la obra de Aristóteles. Según los eruditos, Aristóteles aplica sus categorías a quienes le precedieron, como si tal cosa fuera exclusiva de él, y no de todo el mundo con excepción de los notarios. Además, es manifiesto que Aristóteles construyó su pensamiento a partir de una meditación sobre la filosofía precedente, y que ningún otro pensador antiguo toma más en cuenta la historia de la reflexión a la hora de reflexionar. Por lo mismo, el tipo de obras que se consideran «dignas de crédito» son las menos conceptuales, las más semejantes al trabajo de los propios eruditos. Jenofonte, por ejemplo, pasa por modelo de rigor y objetividad en lo referente a Sócrates sólo porque Platón y Aristóteles son demasiado «personales», cuando no conoció siquiera a Sócrates y maneja noticias de segunda o tercera mano en su mayoría. El conjunto de consecuencias derivadas de la especialización que rodea a la filosofía presocrática sería, con todo, algo poco escandaloso si no fuese porque esta opinión de los especialistas sobre los especialistas arranca del período quizá más especulativo de la historia occidental y recubre con sus problemas artificiales la fase de máxima libertad del pensamiento. Por lo mismo, frente a esa burocracia nacida de una esterilidad del pensar no parece existir otra respuesta sino atenerse a los textos originales y, dentro de ellos, al contenido de la experiencia allí viviente; si la reflexión se obliga a exponer la aventura del pensar en su despliegue, prescindiendo de informaciones circunstanciales y de cualquier otra disgresión, quizá la meta perseguida se abra hasta dejar visible la cosa misma en vez del sustitutivo habitual.

En esta materia específica de la filosofía griega arcaica sólo los conceptos mismos pueden proporcionar un hilo en el laberinto de fragmentos aislados, y el objeto del presente ensayo es precisamente encontrarlo. Mostrar la conexión *interior* de los pensamientos, transformar la mera sucesión temporal en una secuencia racional donde la libertad del saber se hace necesidad desde sí misma y los distintos momentos acaban formando un conjunto coherente dentro de su propia autonomía: éste es, a mi entender, el único rigor verdadero y la única actitud filosófica para con esta filosofía. En realidad, leer filosofía es hacer filosofía o perder el tiempo, y sólo quien ha sentido el vértigo del abandono a la libertad del pensamiento puede aproximarse con provecho a la experiencia de un pensador y hacerla suya. Porque el pensador —aunque lo dude el hombre del sentido común— no hace sino relatar su viaje sin retorno al núcleo de la experiencia vivida. Lo que efectivamente lo distingue de las otras conciencias no es abstraer el contenido de la sensación inmediata, sino justamente negarse a la abstracción impuesta por la memoria de la sensación y sus signos, negarse a la nivelación decidida por un supuesto sentido *común* para perseguir el sentido inmediato mismo, y es así —en la última soledad de su azaroso pero inmanente concebir— como se une a toda otra conciencia pensante.

En la introducción a su libro sobre los presocráticos, F. Cubells indica como carácter de la actividad filosófica «una preocupación por lo radical y absoluto en nuestra manera de ser y de entender lo que somos».[19] Ahora bien, esto es lo irremediablemente enajenado cada vez que la filosofía se convierte en una docencia de funcionarios, escogidos por el opaco poder estatal para la difusión de la luz. La miseria del sofista griego —que, no obstante, jamás llegó a ser un empleado— estaba en requerir discípulos, en ser inconcebible y sin objeto su sabiduría fuera de la retribuida docencia a conseguir por medio de ella, y el acento no debe ponerse tanto en la remuneración como en la pretensión misma de enseñar; puesto que esa pretensión es forzosamente *previa* al aprendizaje, emparenta en oculta pero voraz ambición al profesional de la filosofía con el profesional de la política y con toda la amplia gama de terapeutas sociales e individuales, convencidos de ser la sabiduría una virtud pero no menos convencidos de que

19. *Ob. cit.*, vol. I, pág. 10.

debe tener una recompensa de gloria (celestial o terrestre) en vez de constituir por sí misma su propio premio.

El hecho de decir antes que las concepciones del mundo hacen, cada una, hincapié en ciertos factores sin mencionar entonces alguna parcialidad propia, algún punto de vista dominante y a partir del cual se enjuicia, no significa —por supuesto— que este libro esté exento de una orientación y, probablemente, de parcialidad. De hecho, no comprende la filosofía presocrática como un materialismo a la moderna, ni como una teología monoteísta, ni como un origen balbuceante de la ciencia, pero sí aísla en el contenido y la evolución de este pensamiento un problema general como es la relación de *physis* y *polis*. Todos los libros de los presocráticos tienen por título un mismo «sobre la *physis*», y hasta la sofística no se produce esa irrupción de una psicología que escinde el contenido global de la experiencia en objetividad y subjetividad, poniendo a un lado la materia y al otro la conciencia formativa. Ahora bien, el pensamiento *físico* que acabó cediendo paso al pensamiento *ético* es hoy la vía más fértil para una reflexión genuinamente especulativa y capaz de superar el imperio de la epistemología sobre el saber.

Esa física es, en realidad, el pensamiento del cuerpo como libre concepción del sentido; posee sus propias categorías, su propia noción del principio y sus propios resultados, contrapuestos de modo nítido a los modos de comprender la presencia inmediata característicos de la ética política. Las categorías de la *physis* desembocarán en el concepto de finalidad inmanente y no instrumental que corresponde a la comprensión de lo vivo, a un absoluto que es esencialmente aventura de la acción, libre concebir. Las categorías de la *polis* llevan a la comprensión del útil y lo instrumentalizado en general, a la sistemática división de la experiencia en yo y otro, dentro y fuera, antes y después, ética y ontología, psicología y física, etc. Ante todo y sobre todo, la *polis* impone el predominio de la *memoria* en la idea. Para la metafísica psicológica de Protágoras, levantada como puente entre lógica y física pero surgida en realidad de su irreparable separación en la *polis*, las ideas son ideas de la memoria, presencia de la convención y

del signo. El hecho de afirmar que el alma consiste en sensaciones no altera para nada esta consecuencia, porque lo decisivo no está en determinar si sólo hay sensaciones o hay también otros cauces de experiencia, sino en el *contenido* de la sensación misma. El hombre «social» de la *polis*, ni individuo ni especie sino átomo impermeable donde resuena el parecer legislado de la comunidad, experimenta como núcleo de la sensación el recuerdo de símbolos aprendidos. Pero el hombre de la *physis*, que no se desgaja de la vida circundante y se tiene por simple viviente específico de la Tierra, experimenta en la sensación el azar y el misterio de lo autoconstituido. De ahí la diferencia radical entre los conceptos del uno y del otro.

No hay en toda la literatura griega texto más explícito al respecto que el papiro de Oxirrinco, escrito precisamente por un sofista, Antifón. Allí se contrapone la norma o ley (*nomos*), que es el *logos* de la ciudad/comunidad, al *logos* específico de la *physis*. Hay un campo de actitudes y criterios que pertenece al *nomos* y otro, bien distinto, que pertenece a la *physis*. Lo primero es puesto, acordado, y no surge de sí mismo ni llegaría jamás a nacer sin el concurso de una voluntad consciente. Lo segundo, como dirá Aristóteles [20] «se pone de manifiesto como *génesis*», tiene la necesidad de lo autoconstituido o de aquello que camina hacia su propia presencia. Pero Antifón llega a afirmar que «la mayor parte de lo justo según *nomos* es *contrario* a la *physis*», es decir, que no se trata de una simple diversidad, sino de oposición y conflicto. La raíz del conflicto está en que lo segundo excluye lo primero, y lo excluye precisamente al *cerrar* el curso espontáneo de la experiencia o —si se prefiere— de la sensación. La urbe irrumpe en la existencia humana legislando directa o indirectamente sobre su sensibilidad y las raíces de su acción, clausurando el abismo abierto. Como afirma Antifón:

> «Está legislado para los ojos qué deben ver y lo que no; para los oídos qué deben oír y qué no deben oír; para la

20. *Física*, B, 1.

lengua, qué debe decir y qué no; para las manos, qué deben hacer y qué no; para los pies, dónde deben encaminarse y dónde no; para el ánimo (*nous*), qué debe desear y qué no debe desear.»

El resultado de esta legislación es, evidentemente, la transformación del cosmos en mundo, la transformación del hacer en hechos y de la experiencia en datos fungibles. Pero la ley de la *polis* —que levanta sus murallas también para crear una barrera contra lo inmenso ubicuo— es en su voluntad de permanencia el hacerse consciente de los peligros aparejados a la especulación en general, como pensamiento libre y abierto a la *physis*. Que la mayoría de los pensadores griegos hayan sido perseguidos en un tiempo donde la letra escrita carecía prácticamente de difusión, vocea la inquietud con que recibía la *polis,* noticias del vivir espontáneo superviviente más allá de sus sólidos muros. La tradición cuenta que Zenón se cortó con los dientes la lengua para escupírsela a un tirano, cuando éste le sometía a tortura con el fin de conocer el nombre de unos conjurados. La mayoría de los pitagóricos antiguos pereció quemada viva en Crotona a manos de afiliados al partido democrático de la Magna Grecia. Jenófanes fue siempre un rapsoda vagabundo, a quien se humillaba por su pobreza. Heráclito y Parménides, hijos de familias poderosas, vivieron totalmente retirados de la esfera pública. Anaxágoras, Protágoras y Gorgias —como, más tarde, Aristóteles— fueron procesados por impiedad y sólo evitaron la muerte escapando materialmente de la ciudad en cuestión. Sócrates, en cambio, prefirió beber el veneno con que era recompensada su inquietud. En realidad, Sócrates es el caso extremo de quien, ya *desde* la *polis,* insiste en hacer valer la *physis*.

El filósofo es tan turbador como edificante el erudito, con sus variadas subclases. Pero no es incómodo como el reformador político, el aventurero (pienso en Alcibíades) o el que sin más delinque por costumbre, porque todos estos tipos humanos amenazan la bolsa del opulento y apenas tocan el patrimonio de los más, hecho de recuerdos y actitudes aprendidas. Favorecido por

el entusiasmo de un sueño favorable, el filósofo es el hombre de exceso en la experiencia, el que *siente* lo inmediato y dice su sentir para infinito escándalo de quienes tienen ya establecido qué ver, qué oír, qué decir, qué hacer, dónde encaminarse y qué desear. Por eso mismo, su enemigo no es este o aquel grupo de individuos, ni esta o aquella cultura, sino el grupo en general y la cultura en general, todos los miembros del rebaño en cuanto tales, y sólo en cuanto tales. Como describía la elegía *Pan y Vino* de Hölderlin, el pensador es el sacerdote de la luz que erra, ebrio, a lo largo de la noche sagrada. Como afirma la rara serenidad del indio yaqui, interlocutor del estupefacto antropólogo Castaneda, el sabio no tiene honor, no tiene casa, no tiene familia, no tiene patria; tiene solamente una vida que vivir.

Porque es sólo una asunción de la existencia como vida a vivir, ya y en lo inmediato, el sabio arcaico convierte su presente en relato de lo que es, pero un relato donde invención y constatación convergen desde direcciones opuestas en el concepto de principio (*arjé*), es decir, un relato donde cabe el propio pensador como pensado —por el pensamiento— siendo con todo un puro testimonio del sentido y, en esa medida, simple vivir. A grandes rasgos, hay en la evolución de la filosofía un lento tránsito que arrancándose de la fe religiosa pasa a ser conciencia del pensar como forma universal. Su único límite es el hecho de mantenerse unido este pensamiento a lo más indeterminado o a su existir en cuanto *ser,* y así al pensar sólo cabe atribuir la consecuencia o el seguirse sin contradicción unos juicios de otros. Más allá de él aguarda el conocer, cuya esencia es desconocerse y poner, por tanto, su meta fuera de sí, como algo indiferente y hasta hostil a la reflexión; ésta es la etapa de la vigilia como vigilante atención, que establece por una parte el intelecto y por otra lo real, obstinadamente aferrada a la diversidad en el seno de la sustancia. Hay, por último, el saber, donde la pasividad del mero pensar y la enajenación del conocimiento se suprimen y conservan de modo recíproco, y él es la experiencia viva del acuerdo que, siendo originario, se aprehende en cuanto resultado o en su existir concreto.

Puesto que el presente ensayo se concentra sobre el devenir de los conceptos y no sobre una exposición histórica propiamente dicha, los nombres mismos de los pensadores son hasta cierto punto inesenciales. Podrían haberse omitido y figurar sólo sus pensamientos, conectados entre sí exclusivamente por ellos mismos. Si esa omisión no se ha consumado, es a los efectos de evitar una densidad excesiva en la exposición y proporcionar al lector puntos de referencia fácticos de cuando en cuando. Pero la meta del ensayo es en todo caso la unidad interna de la especulación presocrática, el relato de una aventura en el dominio del pensamiento libre. Tal meta estará cumplida si los diversos momentos se entrelazan como las etapas de una vida única y dotada de sentido en sí misma, si esa aventura de los «físicos» cobra la necesidad de una articulación inmanente donde lo decisivo es la propia cosa experimentada, la *physis*. De ahí que la exposición no sea constatativa, sino genética en sentido estricto, como la narración de un solo acto en el trance de su despliegue; de ahí, también, que se concentre precisamente sobre lo implícito e intente reconstruir los conceptos ya elaborados hasta traerlos de nuevo a su estatuto de inmediata experiencia vivida.

No había el ser, y no había el no ser por entonces.
No había ni el espacio ni el firmamento de más allá.
¿Cuál era el contenido? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo custodiaba?
¿Qué era el agua profunda, el agua sin fondo?

Ni la muerte ni la no-muerte eran entonces,
ningún signo distinguía la noche del día.
Lo Uno respiraba sin aliento, movido por sí mismo
nada aparte de ello existía fuera.

En el origen las tinieblas cubrían las tinieblas,
todo cuanto se ve no era sino onda indiferenciada.
Encerrado en el vacío, el Deviniente,
lo Uno, nació entonces por la fuerza del Calor.

Primero se desarrolló el Deseo,
semilla inicial del Pensamiento.

. . . .

Hubo portadores de simiente, hubo virtudes,
en lo profundo estaba el Instinto, en lo alto el Don.

Los dioses están más acá del acto creador.
¿Quién sabe de dónde emana?
Si ha sido fabricado o no el cosmos
aquello que vela sobre él en lo más alto del cielo
lo sabe sin duda. ¿O quizá no lo sabe?

RIG VEDA 10:129

INTRODUCCION

Verdad y saber

La ventaja del saber respecto del sentido común es simplemente su propio deducir. Lo que busca ha de encontrarlo persiguiendo ese buscar, recorriendo su inteligencia del mismo modo que el entendimiento recorre las cambiantes convenciones. Aunque con ello se entrega a la esperanza del acuerdo entre existencia y pensamiento, en su deducción confiere base a esa desmesura de tener por destino pura y simplemente la verdad.

Lo indefinido, la materia, el ser, son expresiones de la experiencia inicial del pensamiento, y concibiéndolas el saber alcanza la primera posición no sometida al saqueo originado en la veleidad del ánimo y la percepción engañosa. Con esas intuiciones lleva a cabo su propia iniciación o la experiencia de penetrar su necesidad, y lo surgido —esa confianza en lo indefinido, la materia o el ser— es en realidad su fortaleza, la potencia del intelecto mismo. De ahí que por un momento deba rechazar lo determinado en general. Ha de abolir incluso la conciencia en cuanto mera memoria de esto y aquello, pero en su vaciarse de cualquier convención aprendida y cerrar los sentidos a la imagen heredada de lo existente los vuelve en realidad hacia el efectivo

e inmediato sentir. Y este traslado de todo el conjunto de hechos y figuras al puro sentir(se) es como el descubrimiento de una dimensión constante aunque velada de la experiencia, como el hallazgo de un terreno donde están unidos dentro y fuera, yo y lo otro. Tal dimensión —única donde tiene sentido la palabra *verdad*— es lo que cabría llamar desde el presente conciencia de sí desarrollada o saber. El velo de noche y silencio aparejado al decir común se ha descorrido lo bastante como para revelar algo que en principio parece un juego de palabras: la conciencia es conciencia de un sí mismo en sí misma y conciencia de sí misma en un sí mismo. Perseguir este sí mismo es por ello perseguir un conocimiento de lo otro que pasa por el autoconocimiento, y sólo la unidad de ambas cosas es propiamente *sofía,* saber.

En los primeros filósofos griegos esta noción del saber constituye un concepto extremadamente amplio que expresa tanto la acción interna del pensar y el contenido allí descubierto como el acto más limitado del pensador en su inmediata singularidad. Para nosotros, en cambio, se levanta con carácter previo una diferenciación entre el pensamiento mismo y lo real. La regla es el carácter *subjetivo* del pensamiento, su restricción a un acto psicológico sin contrapartida en el interior de la presencia. El pensamiento objetivo —que *forma* en vez de reflexionar sobre lo formado— constituye algo casi impensable desde los primeros siglos de la era cristiana, porque la fuente de la presencia es cualquier cosa excepto un concebir libre. Sin embargo, uno de los legados de Grecia es esa ambigüedad que propicia la superposición de lo objetivo y lo subjetivo en el pensamiento, gracias a la cual no aparece por una parte la inteligencia y por otra la opaca solidez del mundo. No se hallará entre los griegos el énfasis posterior en la singularidad pensante, como tampoco esa confusión entre concebir y reflexionar tan característica de la metafísica del sentido común. Al contrario, cabe hallar una cierta indiferenciación del pensamiento, el universo manifiesto y la conciencia de sí, porque el espíritu especulativo de los primeros griegos osa dar el salto en el vacío de su propia ignorancia.

El punto de partida

Puesto que ni siquiera tiene el pensador noción definida de su estatuto, procede —por el mismo impulso a partir del cual nace— a dar voz y figura a lo espontáneo, y su primera operación consiste precisamente en olvidarse de sí mismo. Persigue la sabiduría y la cifra en conocer el fondo del universo, la substancia de toda substancia, pero al aventurarse en la posibilidad del conocer como en lo necesario, sin otro método que exigir del razonamiento una consecuencia, suprime la vacilación basada en lo heterogéneo de la cosa y de su saber, y pasa a concebirla. Con ello pone fin a la hipocondría del animal todavía presente en él o a esa diferencia entre el árbol de la ciencia y el árbol de la vida. Aunque debe recorrer un largo proceso hasta revelar lo implícito en esta decisión y la necesidad misma de ella, el pensamiento ha resuelto ya ir dentro de sí para conocer el universo. No obstante, este ir dentro de sí del pensamiento es en su aurora como el simple hecho de tener el hombre un espíritu, y lo inicial es por eso el olvido de la implicitud, de tal manera que la revelación del universo a través del discurso de la conciencia de sí de ese espíritu sólo alcanza como fondo de toda realidad aquello de lo cual ha debido emerger ya, de lo que se distingue básicamente y a cuya iluminación se dirige por constituir el medio inmediato presente para el saber, siendo así filosofía de la *naturaleza.*

Naturaleza

Aquel modo de ser que se forma a partir de su propia substancia y produciendo se produce, la fuente de todas las cosas espontáneas, el vivo engendrar cuya fecundidad emerge de sí mismo, esto se indica al mentar la *physis.* En su comienzo, el saber sólo contempla como absoluto esa fermentación ilimitada, pues únicamente en ella descubre algo capaz de constituir su propia causa y su propia verdad. Pero la naturaleza es también lo heterogéneo, el concepto más impreciso donde todos los contenidos

coexisten. La conciencia persigue en lo físico su otro y aquello que por sí se forma, mientras el tener presente de la conciencia misma aparece como un ser en lo físico y a través de ello. En segundo lugar, aunque la naturaleza puede concebirse como un solo principio o, más simplemente, como universo, nombra asimismo la esencia de cada cosa, aquello en virtud de lo cual algo ha llegado a existir y permanece en su concreción, pues la *physis* sólo se opone ahora al producto del obrar de la conciencia humana siguiendo sus privados fines, es decir, al *útil* y al conjunto de cosas surgidas de la penuria humana. En esa medida, es tanto la totalidad como el fundamento responsable en cada presencia específica de su estar puesta, aquello en lo que ha de participar cualquier existencia para existir o la substancia de lo determinado.

La dimensión física

Este concepto de la naturaleza está en el origen del saber como su meta y, en realidad, todo esfuerzo intelectual se mueve en el sentido de suprimir aquello que allí hay todavía de mera hipótesis y suposición. El punto de partida es hipotético en cuanto afirma la existencia de una naturaleza general e individual con arreglo a la acepción antes indicada; y es hipotético, además, porque presupone como carácter de esa naturaleza contener el principio de su modificación y de su mantenimiento en cada caso. Por consiguiente, para los griegos hay *algo* común a toda presencia —exceptuando el útil— y a un tiempo origen de su especificidad; dicho *algo* se caracteriza precisamente por la espontaneidad y la falta de fondo, ya que lo físico o natural no constituye el resultado de ningún otro principio. Carece de genealogía tanto como de condiciones, y allí donde una presencia participa de ese algo puede decirse que lleva en sí misma la razón de su movimiento y de su quietud, que no le acontece la existencia, sino que ella acontece a la existencia. La simple formulación del ámbito ocupado por la *physis* revela inmediatamente la extraordinaria

complejidad y amplitud de su concepto, velada por el cotidiano nombre de «naturaleza», y basta substituir la apelación usual por ese «algo» indefinido para comprender:

1) que lo mentado es a la vez el sentido de la presencia en su conjunto, el principio de su diversificación y la fuente incondicionada de todo acto.

2) que precisamente eso constituye lo no sobrepasable o sin ulterior fundamento, cuyo concepto fue, es y será el objeto de todo saber.

3) que la vigencia de ese «algo» en el habla y el sentir común obliga a prescindir de toda identidad entre el cosmos natural de los griegos y el mundo fáctico de la civilización contemporánea, donde dicha energía ubicua carece de realidad o la posee muy atenuada.

4) que no le basta a la conciencia postular sin más la realidad de semejante algo y se ve impulsada a precisar el qué y el cómo de su concepto.

Por lo mismo, la Grecia arcaica tiene de alguna manera troquelada ya la noción de *physis* y arranca de ella como espíritu histórico concreto. Pero eso que tiene no es en realidad su concepto, sino sólo su marco genérico o el perfil todavía hueco de una intuición esencialmente oscura. Aquello que los griegos hacen es llenar de contenido esa intuición, y su filosofía representa el esfuerzo por develar las raíces de tal concepto, tal como el pueblo judío se concentró sobre el culto a la ira de un dios. Sólo que ese llenar de contenido el principio natural discurre por el cauce de concebir su concebir, de conocer el movimiento de su invención, y no por el de probar la realidad de una *physis*. Los primeros pensadores griegos son ajenos a la duda respecto del principio, y jamás se plantearon —al menos hasta aparecer la sofística— el problema de si cosa tal como el «algo» antes esquematizado tenía realidad; la cuestión se cifraba para ellos en precisar el carácter y la trayectoria del principio natural, como quien se limita a inquirir sobre las circunstancias de una cosa por demás obvia e inmediata; con el paso de los siglos, desaparecido ese talante específicamente griego, algunas reflexiones surgidas de

él sirvieron como argumentos y premisas para un saber despojado de esa seguridad en la *physis* y empeñado en demostrar la existencia real de un dios trascendente, pero la filosofía especulativa griega parte de una directa experiencia vivida del principio; en vez de probar y verificar, se trata de mostrar de modo más y más completo lo que ya es consubstancial a la presencia y, como afirma el capítulo primero del libro B de la *Física* aristotélica,

> «que hay la *physis* es ridículo intentar ponerlo de manifiesto».

I. LA FISICA DE LOS ELEMENTOS

Agua y aire

Los milesios inauguran el pensamiento libre, aunque el contenido de este pensar sólo aparezca en las transformaciones de un objeto único que es, de hecho, el *cosmos* resumido en alguno de sus elementos más simples y generales, a cuya esencia no corresponde como precisión absoluta ser algo pensado *desde* sí mismo. El agua primero y, después, el aire, son arrancados de su forma fáctica por el saber y se enuncian como principio de la vida y del universo. Si, como parece haber afirmado Tales, el agua es el principio de todo, no lo será como aquello que unos usan para lavarse, otros para beber y algunos para vivir, pues aquí el agua —a partir de su misma fundamentalidad— abandona su forma sensible para transfigurarse en fuente de la fertilidad, y la fertilidad ya no es el agua sino un algo interior: el vínculo entre la presencia y la subsistencia, el necesario seguirse una determinación de sí misma. En realidad, el agua no puede ser principio y fundamento de cosa alguna si no se aniquila en ella cuanto hay de facticidad, y esto es precisamente lo que parece llevar a cabo el saber en su comienzo. Toma ese líquido transparente e insípido por substancia última, prescindiendo, por tanto, de su color, sabor, temperatura, etc., hasta llegar a la identidad de lo húmedo y

el existir. Es cierto que semejante ecuación no satisface siquiera a un niño, pero incluso aquí, en esta simplicidad carente de rigor, el contenido desborda las convenciones de la certeza sensible. Este agua no es la de un lago, ni la de los mares, ni la precipitada con la lluvia, sino lo verdadero y único. Aunque parezca disparatado afirmar que la humedad es lo absoluto, el pensamiento lleva adelante su emancipación a través de tal inconsecuencia; frente al agua devenida substancia, todo lo demás parece simplemente derivado o teniendo su razón de ser en otro, y ese otro que ha asumido la totalidad de cuanto existe, el agua misma, constituye la superación de lo particular; reducidas a aquello que son y a aquello en cuya virtud lo son, las diferentes presencias se manifiestan ante el pensar como diferentes estados de una única humedad.

Un principio para el principio

Idénticas consideraciones cabe hacer respecto del aire, a pesar de ser este elemento algo más sutil y fluido, más apto por eso para elevarse a causa, y el verdadero progreso reside ahora en disolver estos poderes inmediatos donde ingenuamente encarna el fondo del universo, es decir, en pasar de los elementos singulares aparentemente simples, como agua, aire, fuego o tierra, a un concepto capaz de aprehender, siquiera sea de modo confuso e implícito, la acción del principio. Si esa ingenuidad de tomar resultados finitos como el agua o el aire y elevarlos a razón absoluta puede constituir el punto de partida del saber filosófico, es únicamente porque la conciencia no sólo se concentra en la *physis* y persigue el principio de ese principio. De ahí que el agua de Tales —como el aire de Anaxímenes— sea principio de la naturaleza literalmente, principio de aquello en donde brota espontáneamente la presencia y su diferenciación. La desmesura del saber que traduce el término filosofía y que se desgaja del ánimo religioso originario consiste en no conformarse con la intuición genérica y primordial, en buscar razón a esa razón, causa

a esa causa, substancia a esa substancia. Y que el principio del principio así enunciado por Tales y Anaxímenes sea insatisfactorio, precario, no deriva realmente de una mala elección o de un error a la hora de precisar específicamente el *qué,* como si hallando otro elemento primordial (el átomo de hidrógeno, pongamos por caso) pudiera convalidarse el defecto. Lo que se requiere para superar semejante precariedad es un concepto que realmente conciba, un concepto donde la acción de *physis* sea transparente y necesaria a la vez, esto es, donde la obra o aventura de la naturaleza se siga de sí misma en el triple y único plano a ella corespondiente: suscitar la presencia, provocar la diferenciación en su seno y extraer todo el cosmos así surgido del *propio* abismo, sin ayuda de ninguna otra causa. Eso y sólo eso es lo supuesto en la noción griega de naturaleza, y perseguirlo en cuanto tal deslinda el ánimo filosófico de la curiosidad indiscriminada de la ciencia.

Lo indeterminado

La acción del principio sólo comienza a ser captada cuando el pensamiento se atiene al abismo implícito en la noción de *espontaneidad* —al carácter incondicionado de todo lo «natural»— y cuando simultáneamente piensa el principio como *proceso.* Parece corresponder a Anaximandro el tránsito en virtud del cual aquello que concentra el comienzo y el fin de lo existente es en sí mismo, como pura indeterminación o total falta de límites (*ápeiron*), algo substancial, libre de cualquier figura exterior determinada. Este *ápeiron* constituye el primer principio especulativo alcanzado y, en cierto modo, la filosofía de la naturaleza no ha hecho desde entonces sino desarrollar sus consecuencias más obvias, pues el saber descubre ahora como fondo una profundidad *sin* fondo y no vacila en permanecer allí, en esa noche de su propia potencia para intuir lo negativo de cualquier algo. De tal sima extrae el concepto de una substancia que se encuentra a medio camino entre *nada* y *materia.*

Lo común a las innumerables figuras y aspectos del cosmos puede hallarse en un elemento que, apoyado sobre su proliferación y sobre una forma capaz de diversificarse en múltiples modos, constituya a la vez el predicado y el sujeto universal. Pero este criterio tropieza rápidamente consigo mismo, porque cualquier elemento deja fuera de sí a otros, es decir, constituye el atributo y el sujeto de una parte en lugar de constituir el atributo y el sujeto de todo. Esta conclusión no sólo se impone desde el punto de vista estrictamente físico —donde cabría inquirir, por ejemplo, cómo surge la luz del agua o del aire—, sino desde las propias nociones de la forma y el elemento, en las cuales se presupone justamente la determinación que pretende ser abolida.

> «Anaximandro... no consideró como principio el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra substancia ilimitada de la cual proceden todos los cielos y cosmos que hay en ellos».[1]

Para alcanzar el principio activo del cosmos, en vez de un mero algo entre algos, el pensamiento no ha de concebir una forma sino la absoluta carencia de determinación y, por tanto, de cualquier contenido particular. Esa substancia es el receptáculo vacío capaz de acoger indefinidas determinaciones, y su hallarse en todas las cosas proviene de su propia falta de esencia, porque ella es *lo otro* en general, aquello que después de suprimir todo lo presente queda aún, y en esa medida se asimila a una pura extensión ilimitadamente plástica, apta para servir de soporte a ilimitadas figuras. Como *ápeiron,* ella es lo que *no* tiene término, lo que *no* posee forma, lo que *no* implica contenido, lo que *no* es elemento alguno; precisamente por ello es lo común, la «nodriza» cuya indiferencia respecto de sí es sólo equiparable a su capacidad para recibir determinaciones, y esta suprema abstracción es —en el único fragmento conservado de Anaximandro— el origen y el fin de los universos; cada forma paga allí su unila-

1. Simplicio, *Phys.,* 24, 13.

teralidad respecto de las demás, naciendo y regresando después a ese otro de ella que es también otro de sus otras.

> «Principio y elemento de las cosas es lo *ápeiron.* De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues pagan unas a otras su injusticia conforme al orden del tiempo».[2]

Siendo el principio (*arjé*) del principio (*physis*) lo ilimitado o indefinido, toda presencia particular rompe el equilibrio de la informe fusión al alzarse en un individual ensimismamiento. La huella de esa injusticia en la presencia es su forma cualitativa, el hecho de tener contrarios y constituirse sobre la base de su negación —como se alza lo blanco sobre lo negro, el fuerte sobre el débil, la madrugada sobre el atardecer—, pretendiendo consolidar su determinación como cosa válida de suyo e independiente del contraponerse a otro. Pero la substancia indefinida no sólo invoca espontáneamente presencias definidas; impone también el contenido de la definición como finitud temporal, haciéndola esencialmente pasajera y por lo mismo nula. El tiempo venga así el desequilibrio y la desproporción de todo lo cualitativo, no como expresión interior de lo natural o de la verdad, sino exclusivamente como ley de la mera apariencia, porque sólo allí es y actúa.

La justicia natural

La sentencia de Anaximandro se hace más misteriosa teniendo en cuenta que los griegos no pensaron negativamente la definición, es decir, teniendo en cuenta que limitado, preciso, etc., no comportaba para ellos el matiz típicamente oriental de imperfecto, incompleto, etc., sino el de completo, perfecto, acabado, suficiente. ¿Cómo entender entonces que el principio absoluto sea precisamente *in-definido*? Quizá el origen de la «injusticia» deba

2. Anaximandro, en Simplicio, *ob. cit.*

hallarse en el interior del principio mismo, que siendo incompleto en su propia substancia engendra de modo continuo lo semejante a él, un universo de cosas relativas y pasajeras incapaz de cerrarse sobre sí. Ahora bien, ese principio inconcluso e informe es aquello que podría llamarse *la* nada, entendiendo por tal una negación no referida a esto o aquello, sino a sí propia o a su in-definición misma. Lo cual lleva consigo afirmar que la nada y no otra cosa es el principio del principio, la razón de la naturaleza.

Como cosas surgidas de nada, hechas de nada, las formas tienen escrito en el acto de brotar el acto de sucumbir, y es «justicia» que así sea, pero esto no es todo. Por una parte, la nada en sentido estricto, es algo-de-nada: *materia* o acción ajena a lo actuado. Por otra parte, esas cosas que van y vienen sometidas al imperio de la caducidad son «injustas» doblemente; en primer lugar porque perseveran en la mitad de su lote o suerte y velan aquello que realmente son, simples contraposiciones (lo blanco sobre lo negro, etc.) cuyo ser es adjetivo y no substantivo. En segundo lugar, porque surgen con el aspecto de verdades en sí mismas cuando no son sino la expresión del proceso que tiene lugar *dentro* del principio como transformación de la nada en elemento regido por la ley del tiempo. De ahí que sean apariencias, sombras separadas de la oscuridad original, en vez de presencias en sentido estricto donde se exponga la *physis*.

El materialismo de los milesios

Lo característico de los milesios es su perspectiva a la hora de pensar el principio. La pregunta por él se enfoca sobre el punto de flexión en lo que tiene de unidad entre «venir de» y «estar en». Puesto que esa unidad —inclinada hacia el lado del «estar en» con Tales y Anaxímenes y al lado del «venir de» en Anaximandro— es el concepto mismo de materia en la especulación, su filosofía es materialista y se distingue de la orientación puramente intelectual, donde el principio es rector

como el simple «ser qué» (en vez de preguntarse desde el «provenido» o «habitante» cual será el origen o el medio de la *physis*). Por lo mismo, la materia es un modo de pensar el principio antes que un principio en sí. Significa decir: la verdad de lo que hay es aquello de donde algo viene o en donde yace. Siendo la decantación por amalgama de los conceptos de origen y patria, ese principio carece por completo de su derivación hacia la forma y la dinámica del paradigma en general. Pero, por su parte, esta materialidad de los milesios está como a caballo sobre otros dos conceptos aún no desarrollados, que son la substancia ontológica y la finalidad inmanente. Por eso aparece en Anaximandro el provenir-ir y el dar sede a la vez. Lo primero viene destacado en el fragmento («de donde... hacia allí...») y es evidentemente básico para el contenido del principio. Pero el dar sede o el puro «en» está no menos indicado cuando se dice: «principio y elemento», y ante todo teniendo en cuenta que lo *ápeiron* es una fusión suspendida periódicamente por el independizarse de los contrarios.

> «Anaximandro... no considera la generación como resultado de una mutación de cualidad en el elemento primitivo, sino como consecuencia de la separación de los contrarios por causa del movimiento eterno».[3]

La generación es separación de contrarios, huella del desgarramiento que sobreviene en la fusión primordial y lanza los fragmentos a la experiencia del ensimismarse. Con todo, este cambio del principio a la consecuencia no introduce nada *nuevo* allí, ni altera para nada su contenido. En cambio, altera radicalmente el estatuto de la consecuencia misma, que pasando a serlo deja de participar en el todo/nada, en la instantaneidad universal aparejada a la fusión, y empieza a desarrollar un límite (*peras*) como núcleo propio, con lo cual se hunde en el tiempo. Ahora bien, antes y después del tiempo lo *ápeiron* está como comienzo y término, sin mutación, por lo cual el cosmos surgido se ha

3. Simplicio, *loc. cit.*

alzado contra la mezcla fundamental *en donde sigue estando,* aunque «ahora» como en otra cosa. Lo determinado recorre así un triple momento, desde el estado de fusión universal al de ensimismamiento y desde éste al de fusión nuevamente. En cuanto al principio mismo, que produce y sustenta a un tiempo, pero —siendo indiferente en sí al producto— es ciclo y repetición, «movimiento eterno».

Oposición y evolución

En línea con ello está que Anaximandro sea el primer pensador propiamente tal y el primero en decir que el hombre «fue engendrado por animales de otra especie».[4] Hasta la aparición de la filosofía el surgimiento del hombre había constituido siempre una cuestión de providencia o milagro, no un simple resultado evolutivo. Pero eso y sólo eso es en Anaximandro, una especialización dentro de lo vivo que, por su parte, es lo emanado del agua por influjo del calor solar:

> «Los seres vivos nacieron [del agua] al evaporarse bajo los efectos del Sol».[5]

Por lo mismo, la separación de los contrarios no significa solamente separación de adjetivos como blanco y negro, cálido y frío, grande y pequeño, etc. Esa separación es esencialmente *evolución* y, dentro de la evolución, progreso de lo determinado en su excluyente ensimismamiento. El animal es un «contrario» de la planta, como el hombre es un «contrario» del animal o como la planta misma es «contraria» respecto de lo mineral. Partiendo de la mezcla absoluta que es el principio y el elemento de la *physis,* el alzarse de los opuestos significa sencillamente la especialización espontánea de todo lo allí comprendido o el disgregarse de la fusión, en cuya virtud ciertos ingredientes toman la senda de su posibilidad particular. Dicho de otro modo, el

4. Pseudo-Plutarco, *Strom.,* 2 (DK 12 A 10).
5. Hipólito, I, 6, 6 (DK 12 A 10).

«mismo» se polariza en «sí mismos» que se extreman hasta llegar a un punto de completa atomización, y en ese punto donde todos son su pura especificidad y tienen cada uno la mínima proporción de mezcla se produce el cataclismo cósmico, la destrucción del universo por reabsorción en lo indeterminado. Pero como lo *ápeiron* es substancialmente confusión,[6] estar todo en todo sin mediación y como instantaneidad, esa reabsorción implica sólo el colapso o la caída hacia dentro de lo independiente por haber llegado al límite donde siendo sí mismo y nada más es «nada de nada» en vez de «todo de todo». Tras esa contracción lo que se restaura es la mezcla, y como tal mezcla experimenta el movimiento centrífugo de la diferenciación o la *explicitud,* que engendra un nuevo cosmos. En esa medida, el «movimiento eterno» es una sucesión de períodos donde alternan fases de absoluta cohesión y fases de disgregación, eterno retorno del uno individual al todo y del todo al uno individual, de la explicitud a la implicitud y a la inversa.

Este concepto casi insondable es el punto de partida, y sobre él se ejercerá la reflexión de Heráclito y Anaxágoras, aunque muy especialmente la de este último, cuya filosofía es sencillamente el acto de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Tal como aparece en los milesios presenta continuas lagunas y retrocesos, fundamentalmente a la hora de precisar la necesidad y el sentido de la separación en el seno de la mezcla. La consecuencia inmediata de ello es elevar a principio único un lado del proceso, el momento de la fusión absoluta, en lugar del proceso mismo. Por otra parte, puesto que lo universal y necesario no es todavía el pensamiento, el proceso en cuya virtud el cosmos[7] se engendra y suprime periódicamente ha de concebirse como dinamismo que sólo capta las transiciones de modo externo y mecánico, en tér-

6. El término griego es *meigma,* «magma», como mezcla caótica (cf. Aristóteles, *Física, A,* 187 a 24).
7. El significado de la palabra *cosmos* lo irá perfilando precisamente la especulación desde Anaximandro. En principio, tiene dos usos básicos: orden (en el sentido de «buen orden», y de ahí «disciplina», «organización» y hasta «decencia») y ornamento (de donde «gloria», «honor», «atavío»).

minos de condensación, enrarecimiento, dilución, presión, choque, etc.

El «algo» ha recibido así alguna precisión y, sobre todo, ha ido perfilándose progresivamente como evidencia e incógnita a la vez. Pero falta en todas esas reflexiones el momento de la espontaneidad del principio, falta su deducción interna o el constituirse como principio universal. En la construcción más acabada, que es la de Anaximandro, la conciencia se centra en que lo aparente retorna al origen pereciendo y prescinde en líneas generales de la proyección o el *ir* del origen hacia la presencia. La evolución permite comprender el curso de lo determinado hacia grados crecientes de determinación, pero no el salto de la mezcla al progresivo ensimismamiento de los ingredientes. Para ello es preciso un principio que sea indeterminación *y* determinación a la vez, que defina desde la absoluta indefinición propia, y la andadura del saber no se ha topado aún con ese concepto. De ahí que el atisbo de un principio para el principio no suprima en la *physis* el estatuto de algo supuesto, vigente para un sujeto pensante que la postula. En efecto, lo que el saber quiere es su paso de cosa su-puesta o fundada en un su-jeto que la fundamenta a la situación de cosa ante-puesta, ob-jetiva, porque sólo así la apariencia se transmuta en presencia.

Según W. Jæger, en griego arcaico aludía a la organización de la sociedad política, aplicándose el término desde Anaximandro al universo físico en general (cf. *Paideia,* págs. 158-159; *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos,* págs. 40-41). Sin entrar en las razones aducidas por Jaeger, el sentido que aquí se da a la palabra *cosmos* es justamente el más opuesto, en la línea del fr. 30 de Heráclito: «este cosmos de todo no lo hizo ni alguno de los dioses ni el hombre, sino que era, es y será fuego siempre vivo». Este rasgo de *no ser hecho* —en la doble acepción de no ser creado y no ser jamás dato muerto, facticidad— es lo que distingue radicalmente al cosmos del mundo. El cosmos constituye el paisaje o la realidad de la substancia física, como es el mundo el medio de la substancia convencional y legislada, de la *polis.* El mundo es un hecho y, en cuanto tal, está hecho o fabricado por alguien —demiurgo o humanidad. El cosmos es un orden y a la vez un ornamento, el fenómeno a la vez necesario y azaroso de lo autoconstituido. Por lo mismo, en el cosmos hay el ímpetu de un movimiento eterno, mientras en el mundo hay una necesidad de regenerar («amortizar») las propias fuentes de generación.

II. UN PRINCIPIO PURAMENTE INTELECTUAL

Pero las intuiciones de los milesios contienen ya el germen de su propia superación, y el tránsito desde los elementos naturales al principio indeterminado lleva consigo la posición de lo natural como substancia única que se diversifica en innumerables apariencias. Y puesto que emerge como verdad del cosmos algo «inmortal e incorruptible»,[1] se manifiesta ahora la tensión entre el principio que sirve de apoyo a todas las cualidades y esas cualidades mismas. Si la conciencia veía desaparecer ante ella todas las formas en su propia necesidad de originarse a partir de un principio indeterminado y de ir a perecer allí, ahora se descubre en una escisión donde, por una parte, hay como fuente del universo algo-nada, carente de límite alguno susceptible de ser sobrepasado, y donde hay por otra parte una aglomeración de cosas finitas y cambiantes. Se insinúa entonces la profunda paradoja implícita en la síntesis forzosa de unidad y totalidad, el hecho de que, para ser todo, lo incorruptible ha de ser participado o fragmentado y negarse así su negación de toda forma, aunque ni la cualidad podría por sí sola determinar la materia ni la materia

1. Anaximandro, cf. Aristóteles, *Física,* 203 b 13-14.

por sí sola salir de su indiferenciado vacío. El acto de provenir el universo de la substancia incondicionada —el progreso mismo del saber en su experiencia inicial— es incapaz de reconciliar el abismo por él abierto entre lo definido (*peras*) y lo indefinido (*ápeiron*), y frente a la certeza de que lo relativo ha de originarse en lo absoluto se levanta un conocimiento superior, para el cual:

> «Uno es algo, en dos se contiene ya lo otro, pero en tres está inmediatamente el todo».[2]

Las categorías generales de la inteligencia

El pitagorismo representa la primera conciencia de un principio cósmico de naturaleza puramente intelectual y, en efecto, esto es lo expresado al decir que lo uno, como simple igualdad indeterminada, es sólo un algo; que lo dual, como diversidad y reiteración de lo uno, es ya el ser de la diferencia o de lo *otro* en cuya virtud lo uno es en sí fértil, pero que únicamente lo trino contiene el todo verdadero. La totalidad no puede ser una substancia simple y fija, por la obvia razón de que si constituyera un elemento positivo como el agua, el aire, etc., y careciera de todo otro carecería igualmente de ser alguno, dado que su ser es su límite específico de humedad, calor, etc. Por lo mismo, tampoco puede concebirse el todo como una materia en el sentido antes visto, porque ella es sólo la generalizada «injusticia» de las cualidades, el suelo del cosmos que representa, así, lo diverso de él. Idéntica certeza cabe mantener respecto de lo múltiple o del reino de las formas contrapuestas, cuya pretensión de ser toda realidad comienza renunciando a lo unitario del todo mismo. Unicamente la unidad de la unidad y la dualidad expresa el concepto buscado. Por eso, partiendo de la antítesis de Anaximandro entre lo definido y lo indefinido, entre el límite y la ilimitación, el pitagorismo adelanta el concepto de armonía:

2. Aristóteles, *De Coelo,* I, 1, 268 a.

> «La naturaleza se constituye en este cosmos por armonía de lo definido y lo indefinido. Así están constituidas todas las cosas que en el cosmos se hallan».[3]

El número se descubre entonces como principio absoluto. No es arbitrario que el primer despliegue sistemático de la aritmética y la geometría, ciencias del puro deducir libre, coincida con la primera descripción del pensamiento en cuanto tal. La doctrina de Pitágoras no contiene tanto un *repliegue* de la conciencia hacia el vacío de todas las formas y todas las precisiones como el acto de emerger el pensamiento desde su asegurada certeza, el proceso de exponerse la inteligencia a manera de universo sensible. En esa medida, no se trata de un pensar asimilado a la naturaleza, sino de una naturaleza pensante. Eso es precisamente para Pitágoras el número, que al ser descubierto en el interior de la presencia hace de cada cosa el desarrollo azaroso de una proporción infinita y a la vez cierta forma estrictísima. Siendo *un* número, cada cosa expone la pura exactitud y a la vez un puro azar que se decide dentro de un margen ilimitado de combinaciones. De ahí que, además de expresar una dimensión cuantitativa, el número sea también para esta conciencia la unidad armoniosa de sus principios, cuyo desarrollo lleva consigo la primera *lógica.* Los principios del número se asimilan a los principios de lo natural siendo, a la vez, las determinaciones generales del pensamiento, y frente al rudimentario saber previo se abre paso en razón la certeza de que «el cosmos está unitariamente ordenado».[4]

a) *Unidad*

La conciencia comienza conociendo en la unidad el fundamento de todas las cosas. Tan uno es el uno como el tres, el cinco o el trescientos y, del mismo modo, es unidad una pareja de amantes, un bosque de árboles o una playa con sus innumerables

3. *Filolao,* B. 17.
4. Filolao, B. 1.

granos de arena. Se trata, desde luego, de la unidad más rigurosamente abstracta, de la precisión más imprecisa, pero los pitagóricos sólo expresan aquí el hecho de que una cosa es en sí y originariamente pura unidad; que ella sea depende de que sea una. Y ese es el principio del número 1, que cada algo es de una cierta manera el todo de sí o un *punto,* aunque como unidad previa a cualquier determinación este encarnar su propia totalidad sea solamente *algo* en lugar de esa cosa *misma.* En tal medida, la pura unidad es lo más contiguo a la pura diversidad exterior, al dominio de los unos singulares extraños entre sí, pues aquello que funda el carácter de «uno» de cada cosa no se distingue de aquello que funda el carácter de «uno» de otra cualquiera; la cosa no es una en virtud de su propia actividad, sino precisamente por carecer de contraposición en general y, de este modo, la unidad es algo simultáneamente limitado e ilimitado, donde el límite proviene de su propia abstracción y lo ilimitado se apoya sobre la carencia de exclusión que permite un progreso indefinido en la serie de las unidades.

b) *Diferencia*

No obstante, para los pitagóricos el punto deviene de modo espontáneo *línea.* Si la pura unidad contiene el ser del límite y de lo ilimitado, su desarrollo conduce a la dualidad o a la pura contraposición, por medio de la cual la serie infinita se escinde en lo par y lo impar o —enunciado conceptualmente— en la identidad y *su* diferencia. Aquí ese algo abstracto dado con lo uno se añade a sí mismo como diferente a sí mismo; la simple reiteración o la serie aparece como movimiento de diferenciación y cada uno de los unos recibe nombre, número, que es ya la unidad diferenciada. En cuanto *algo con otro,* lo dual es por una parte lo igual consigo mismo desarrollado, la verdad del uno simple; por otra parte, es la determinación pura, la alteridad más genérica. El dos es tanto lo impar o diverso del uno como la paridad por excelencia y en esa medida expresa la experiencia de que la

cosa reflejada en su propio ser no es igualdad sino precisamente diferencia, de que lo uno reiterado es ya lo otro. Con todo, lo esencial en la contraposición es la ausencia de cualquier término medio; el surgimiento de una cosa supone la desaparición de la otra y, así, la simple unidad se transforma incesantemente en simple diversidad y a la inversa, sin que ninguno de los extremos sea a la vez un lado y el otro aunque, en realidad, tengan un contenido idéntico. Careciendo de mediador, la dualidad es algo inestable y, en último término, imposible, ya que a falta de un vínculo entre lo doble no es dualidad alguna, sino sólo el uno en sí otro de sí, la absoluta diversidad.

c) *Relación*

Pero es dentro de esta dualidad imposible donde se engendra el término medio, porque si el desarrollo de lo uno conduce a lo otro del uno mismo, el desarrollo de ese otro es su simple ponerse como la mediación por él presupuesta e incumplida, y de este modo nace lo trino. Lo trino es el ser de la relación —tránsito de la línea a la *superficie*— como simple despliegue de la antítesis latente en lo inmediatamente contrapuesto. Lo trino consiste en la conexión de lo que hay, en el vínculo de lo uno y lo otro, y en tal medida asume el concepto del todo, porque limitando a un tiempo la identidad y la diferencia es también su efectivo compendio o la suma de ambos momentos. Lo trino es «una» cosa, pero no una cosa sin más, sino una cosa determinada por un movimiento preciso, en cuya virtud la unidad deviene por mera reiteración diferencia y esa diferencia al desarrollarse regresa a la identidad, que ahora aparece como identidad de la identidad y la diferencia o, más sencillamente como totalidad real.

d) *Pluralidad*

Sin embargo, lo trino no es todavía el universo, sino única-

mente el esquema de la presencia en su capacidad para diversificarse dentro de lo unitario. Aunque lo uno se ha consolidado hasta el punto de acoger su propia negación y aparece, así, como unidad concreta, la diferencia permanece todavía separada de su propia reiteración. En la relación misma, de unidad y diferencia, uno de los lados ha vuelto sobre sí mientras el otro es todavía algo abstracto y estéril. Concebir el paso de lo *uno* a un *universo* exige pasar a lo cuádruple, que es por una parte el desarrollo del concepto trino o su consumación, donde se expresa para los pitagóricos el tránsito de la superficie a la *solidez* y, por otra parte, el cuadrado o la fertilidad de la diferencia como diferencia. Con ello aparece el cuarto principio, que resulta de la trayectoria necesaria de los previos y se basa en el hecho de que la unidad deviene diferencia, la diferencia deviene relación y la relación deviene pluralidad esencialmente sintética, momento a partir del cual el número pasa a la libre combinación ya desde un equilibrio de lo contrapuesto.

e) *Armonía*

A su vez, todas estas determinaciones generales se reúnen en la década, que representa la *armonía.* Como suma de los cuatro primeros números, la década es la magnitud capital que tiene por contenido la logicidad o la consecuencia misma; allí el movimiento de las determinaciones comienza nuevamente, y a partir de este círculo del pensamiento puro concibe el pitagorismo la actividad del principio. La diversidad deviene armonía cuando el equilibrio entre identidad y diferencia se manifiesta como ley de lo real. Sin embargo, la posición misma de este equilibrio implica asimilar lo absoluto a un cierto orden, y ese orden es un preciso y exacto combinarse de las determinaciones que contiene, en definitiva, una proporción constante; cuando se afirma de lo armónico su *buen* concierto o su *belleza* sólo se afirma, en realidad, esa constante y exacta proporción allí representada o, en términos generales, lo *regular.*

Pero la proporción es sencillamente la identidad que progresa dentro de la diferencia, lo uno que permanece inmutable en su devenir otro e incesantemente vuelve desde ese otro sobre sí, la *physis* misma pero presentida ya como *logos* o como aquello que *reposa cambiando.* Los opuestos se suprimen a través de sus respectivas proporciones, y la geometría y la música son los campos paradigmáticos de esta coherencia; así, la hipotenusa aparece como lado o parte *más* extensa de un triángulo y los catetos como partes *menos* extensas, lo cual lleva consigo un desequilibrio o una asimetría en la figura, pero la hipotenusa reflejada sobre sí y los catetos yuxtapuestos en la misma autorreflexión son ya lo mismo o un número idéntico; y una semejante armonía se descubre en la elocuencia musical, donde la unidad dentro de la pluralidad se expresa en las proporciones de los tres acordes de cuarta, quinta y octava.

Cálculo y providencia

Es difícil ponerse en el lugar de quienes comenzaron a deducir la ciencia matemática, adivinar el asombro con el cual irían descubriendo sus reglas y operaciones en completa libertad respecto de cualquier atención a lo exterior, y el asombro mayor aún de comprobar cómo esas construcciones de una inteligencia regida por el exclusivo criterio de ser consecuente consigo misma eran aplicables a la realidad circundante. El cosmos debió transmutarse de modo súbito en un sistema de proporciones perfectamente exactas, donde las cualidades sensibles formaban un ropaje circunstancial y engañoso que sólo el cálculo podía descifrar desnudando las presencias de todo lo extrínseco, hasta reducirlas a un determinado número y, por tanto, a una cierta armonía de operaciones lógicas. Pero al ser números, las presencias pasaban a constituir simples actos intelectuales, pensamientos, y el principio de la *physis* dejaba de ser un elemento sensible o una materia para revelarse como combinatoria de una inteligencia.

Con todo, este concepto de la inteligencia cósmica, del cosmos

como exposición pormenorizada del pensar, es a la vez lo único coherente con la posición pitagórica y algo jamás enunciado en los textos de la escuela. A título de explicación, cabe imaginar que precisamente era el *misterio* custodiado con mayor celo y una certeza reservada de modo exclusivo a los iniciados. Sería un error considerar que la tesis: «el principio de la naturaleza es puro pensar pensando(se)» constituye algo reconfortante para la conciencia, como sería un error suponer que resulta idéntica o siquiera análoga a la tesis de un Dios providente, porque ese Dios no es un pensamiento objetivo librado a su soledad, sino un sujeto con peculiares inclinaciones que, entre otras muchas cosas, piensa. Es preciso tener en cuenta que para un puro pensar no hay conceptos privilegiados, esto es, que la inteligencia se piensa por igual en el veneno y en el trigo, en el dolor y en la alegría, en el desierto y en el oasis.

Pero cabe imaginar también que el concepto del pensamiento como actividad objetiva estaba demasiado cerca del pitagorismo para ser captado por él, como acontece con las figuras contiguas al ojo o con su propia pupila. En realidad, ese concepto es el más duro y profundo de cuantos cabe comprender, el que requiere más desarrollo de la sabiduría filosófica y, por otra parte, representa una consecuencia a extraer del número como principio de la *physis*. Puesto que esto último es ya una forma deficiente de decir la verdad —la verdad, pero mal entendida, como se irá demostrando—, el hecho de quedar oculta o difusa su consecuencia racional no es sino el efecto del propio planteamiento, sumado a lo inmediatamente cegador de la intuición.

La doctrina del alma

Sin embargo, el pitagorismo deduce del principio esencialmente lógico de la naturaleza una consecuencia a primera vista más lejana: lo que es «número» para las cosas en general es «alma» para las cosas vivientes. Y si el número constituye un cierto acto, una operación expuesta, el alma constituye en lo

viviente esa misma operación despojada de cualquier rasgo adicional, pura actividad. ¿Qué actividad? Evidentemente se trata de las distintas configuraciones de la presencia, porque el alma es para los griegos el principio del movimiento (la *forma*). En esa medida, cada alma es una cierta perspectiva de la proporción, cierto número del número en cuanto tal, que al diferenciarse incesantemente dentro de la unidad es aquello cuyo reposo consiste en cambiar. Pero el alma es por lo mismo eterna, el factor inmortal en aquella parte de la serie donde tiene realidad la muerte, esto es, en la vida. Puesto que es actividad («fuego» dirían los primeros pensadores griegos), y actividad parcial, no logra el movimiento circular de la década, sino una trayectoria abierta a cambiantes formas de aparición. No obstante, es imposible que sucumba; todo cuanto puede hacer es trans-formarse, pasar de una forma a otra, tratando de aproximarse a la armonía absoluta que es para el pitagorismo la ígnea vida de los astros.

Escisión de la conciencia y escisión de la naturaleza

De este modo, reduciendo a constantes numéricas todos los fenómenos, descubriendo en el universo un vasto tratado cuyos guarismos son números en lugar de palabras, los pitagóricos llegaron a la certeza de que el principio absoluto era un calcular sobre la base de magnitudes puras. Y aunque tal criterio reconciliaba en un mismo orden lo limitado y lo ilimitado, el propio progreso de esa conciencia contenía un progreso en la contradicción. Las transiciones lógicas que el pitagorismo descubre en la progresión de la serie ordinal quedaron para la escuela en segundo término respecto de la serie misma, como si la pluralidad se originase en cosa tan muerta como el 4 y no a la inversa. Por consiguiente, lo más inerte y pasivo, el número mismo, pasó a ser el impulso y la acción. No siendo las propias cosas números de manera inmediata pero debiendo serlo, la realidad del universo se convertía en *imitación* o copia de proporciones aritméticas. Por lo mismo, el proceso en cuya virtud la unidad transita

hacia una diversificada solidez y una corporeidad aparece como paso de una esencia interior a una esencia exterior, de lo libre a la esclavitud, hasta manifestarse todo cuerpo como tumba de su alma.

Quizá por influjo del orfismo con el cual se vincula, la doctrina pitagórica que perseguía conciliar lo finito y lo infinito abre camino a una escisión básica de cielo y tierra, alma y cuerpo, reino inteligible y reino sensible. Aunque esta escisión fue recogida en parte por la filosofía platónica y ampliamente consolidada por el cristianismo, es impropia en realidad del espíritu griego arcaico; no sólo brilla por su ausencia en todos los pensadores de esos siglos sino que, observada de cerca, se opone frontalmente al propio concepto de *physis* del cual parte la filosofía. En efecto, aquello que el despliegue histórico del saber va poniendo de manifiesto con progresiva claridad es una escisión *en la conciencia,* un divergir el talante humano entre el saber mismo y el no saber, entre el conocimiento de la verdad y el camino extraviado, entre ver y mirar. Es obvio que tal escisión repercute en la presencia y que no ven un mismo árbol el sabio y el necio, pero esto ninguna relación tiene con una dualidad de universos; el árbol está ahí, y el sabio lo ve concebirse mientras el necio mira la representación gráfica de un símbolo lingüístico. Mantener que la diferencia se da primariamente en la cosa misma es desplazar la escisión de la conciencia a la naturaleza, escindir la *physis* en una de arriba y otra de abajo perdiendo por lo mismo la dimensión unitaria de ese concepto; en tal medida, la reconciliación de lo definido y lo indefinido realizada sobre la base del número como principio universal no sólo deja velada la filiación puramente pensante del cosmos, sino que desgarra de modo irreparable la inteligencia y lo inmediato.

Extensión y devenir

Sucede que el número expone solamente las precisiones del puro espacio, y no es arbitraria la conexión de geometría y aritmética en cuya virtud el uno se asimila al punto, el dos a la línea, el tres a la superficie y el cuatro a la solidez. En realidad, la conciencia determinada como pitagorismo no hace sino representar el paso de lo indeterminado (*ápeiron*) al espacio, pues como lugar absoluto el espacio constituye aquello que propiamente no es o que únicamente es *llenado,* y este no ser universal ahora concebido en inmediata coherencia con algunas categorías generales del pensamiento constituye la nueva intuición del principio cósmico. Cuando la substancia es concebida como espacio y éste pasa a existir a manera de realidad autónoma, independiente de las cosas allí situadas y de sus movimientos, la conciencia posee una segura unidad del universo y puede estar cierta de haber asumido el proceso en virtud del cual son uno lo limitado y lo ilimitado. Puesto que el espacio es la cantidad pura, es también la armonía de lo divisible y lo indivisible, de lo discontinuo y de lo continuo; esa armonía reside en que la cantidad continua o ilimitada es algo discontinuo por descansar su continuidad en la sucesión de números diversos, y en que la cantidad discontinua o limitada es algo continuo por engendrarse su discontinuidad sobre el uno primordial del número mismo. No obstante, el espacio substancial es la posibilidad de la simple *yuxtaposición* devenida esencia del universo y, por tanto, la pura exterioridad de los contenidos, aunque esta yuxtaposición observe una regularidad mensurable. Su concepto se despliega a través de los momentos del punto, la línea, la superficie y la solidez, pero este concepto *no* es ya el espacio, respecto del cual no hay *momento* alguno.

Del espacio tomado como realidad absoluta no sólo no se derivan estas determinaciones generales unas de otras, sino tampoco su propia *situación* o su misma naturaleza espacial, pues lo que aparece dentro de la solidez como altura es, desde otra perspectiva, la anchura, y lo que aparece como anchura es, desde otra perspectiva, la profundidad. De hecho, el concepto del cuerpo en el espacio expresa justamente la abolición de esa total indiferencia, la abolición de esa armonía mecánica o numérica del espacio dentro de sí mismo, y como *tiempo* es lo negativo del simple ser yuxtapuesto y exterior. El proceso en cuya virtud el

cosmos se llena y se vacía es, por tanto, la obra del tiempo o de la estratificación sucediendo a la pura yuxtaposición, ya que el puro espacio no puede jamás expresar la necesidad de su contenido concreto o de aquello que lo llena. Y si en vez de surgir de la naturaleza el espacio se manifiesta como su fuente, surgirá de modo inevitable la oposición entre los números y las presencias, entre el alma y el cuerpo, porque el cuerpo es la superficie dotada de profundidad que crea un espacio dentro del espacio y se expone así a un devenir *interior*. En esa medida, es el límite de la espacialidad. Someter los cuerpos al estatuto del espacio puro exige entonces del conocimiento el uso de analogías arbitrarias y una aplicación de la mera coincidencia como causa, exige canonizar el número en su inmediata manifestación contable; de creer que «como en una cárcel tiene encerradas el dios a todas las cosas» [5] el pensar pasa a la superstición, a la fe en que lo verdadero de algo se enuncia acertando a formular allí una proporción cuantitativa constante.

5. Filolao, B. 15

III. PRESENTIMIENTO DE UNA ONTOLOGIA MONOTEISTA

El momento posterior del saber encierra la cancelación de esa conciencia de lo divino como geómetra, cuyo precio es ignorar que constituye una existencia. La substancia es ahora sencillamente lo Uno, sólo que el saber ya no se atiene a las formas abstractas de la magnitud, aunque su expresión sea tosca comparada con el pitagorismo:

> «Dondequiera encamine mi espíritu, todo se disuelve en uno y lo mismo; y todos los seres se encuentran por todas partes atraídos a una naturaleza homogénea».[1]

Tomando la sentencia de Jenófanes en su literalidad, lo Uno aparece como resultado de un movimiento que pasa de los unos múltiples al todo y desde el todo progresa hacia la unidad incondicionada. El principio no es aquí una esencia formal, como entre los pitagóricos, ni tampoco la materia informe de la primera física, aunque el disolverse de las formas y su ser atraídas a una substancia simple vincula directamente este concepto con la sentencia de Anaximandro. En realidad, es un principio *divino* donde, sin embargo, no aparece como agente la figura de un sujeto. El

1. Jenófanes, A 35.

contenido es más bien algo como la tensión homogénea que anima la materia y el espacio o —en un plano más inmediato— la gravedad universal, esa fuerza que liga masa informe y pura extensión. Si, como refiere Aristóteles, Jenófanes se hubiese limitado a afirmar que «lo Uno es Dios»[2] o, más simplemente, que lo Uno *es,* la exposición del concepto de substancia habría de comenzar por el ser parmenídeo o por el *logos* heraclíteo. Pero Jenófanes no se limitó a presentir en la diversidad algo sólo aparente y transitorio respecto de una naturaleza homogénea.

Disolución de las formas

El saber parte del cosmos plural inmediato, donde suma y todo se identifican. La conciencia de este cosmos es en sí conciliación del todo mismo y de lo plural, porque su reunión es sencillamente un coexistir yuxtapuestos los diversos elementos y cualidades, una general fragmentación de la presencia cuyo único rasgo común está en ser percibida. Es allí, sin embargo, donde la intuición de lo Uno capta la múltiple singularidad como algo abolido desde sí mismo. Eso Uno es en principio lo que el todo acumulativo debe a su concepto, su carecer de integridad verdadera, y en esa medida es la simple negación de lo diverso, el hecho de no poder constituirse la diversidad sino respecto de su contrario y en el seno de éste. De ahí que su contrario, lo idéntico o lo Uno, sea básicamente la disolución del todo numérico. La primera representación de la unidad absoluta nace de cancelar cualquier definición. La fluidificación de lo definido, el «disolverse» la totalidad en la unidad, tiene la nada de las cosas por condición y, sin embargo, constituye a un tiempo lo real en y por sí mismo, la verdadera acción, libre respecto de su diferencia por cuanto ella se suprime como diferencia en el acto mismo de formarse. El todo-uno que se alcanza no es ya una suma de partes heterogéneas; no es conjunto fáctico en general, sino algo

2. *Metafísica,* A 5, 986 b. 18.

simple y dotado de energía. Y eso simple es para el cosmos plural y heterogéneo una fuerza de atracción de *su* fondo, donde necesariamente cae todo lo definido por peso y figura.

Reversión al Uno

En segundo lugar, yendo más allá de ese uno con otro uno y con otro hasta sumar el conjunto, lo Uno es ese *mismo* al cual tiende lo definido en su heterogeneidad como a su ser y a su cumplimiento. Pero este encaminarse al fondo es también la progresión hacia un nuevo todo absolutamente homogéneo por absolutamente indefinido, así como la tensión de todas las cosas hacia allí. En esto hay implícito un momento de pura repulsión, donde el contenido concreto de cualquier algo desaparece de modo espontáneo y, con él, la propia singularidad múltiple. El arrastre de lo definido a lo indefinido es sólo lo finito consumándose, trascendiendo su propio límite hasta ingresar en lo Uno. Pero la repulsión interior es a un tiempo repulsión exterior, caducidad de todos los algos y sus relaciones, retorno al vacío. Por lo mismo, esa repulsión es únicamente la atracción del fondo o la gravedad pura y simple concebida a partir de lo finito. Sin embargo, persiste una diferencia entre la totalidad por acumulación que se deshace en lo Uno y esta nueva totalidad que se ve arrastrada allí desde su interior y por causa de la propia finitud de las cosas, porque en la primera intuición lo Uno nace de abstraer en la suma cada uno de los elementos y sus cualidades, mientras ahora este Uno se encuentra inscrito dentro de la cualidad misma, como su forma pasajera y su irresistible perecer.

El equilibrio inmóvil

Ahora bien, ambos procesos carecen de independencia y son inseparables como los dos lados de ese Uno. Por una parte, el

todo inicial, la coexistencia de la singularidad particular, se desintegra precisamente en busca de su integridad; pasa a ser la antítesis de lo diverso que suprime cualquier contenido determinado, y en esto se expone el movimiento del todo *derivado* de las partes hasta un todo *previo* a las partes o, en otros términos, el movimiento de lo engendrado a la generación. Por otra parte, la singularidad definida progresa hacia su fin, hacia la homogeneidad del vacío donde participar en lo verdadero es perecer; este ser arrastrado todo algo al reposo de la identidad con su negación reúne lo escindido en el todo anterior y es un retorno que avanza hacia adelante, mediante el cual se expone el movimiento de la unidad originaria hacia sí misma o el surgir de la generación. Sin embargo, esta doble inquietud es un equilibrio tomada en sí, constituye la simultánea presencia del todo que se deshace en la unidad y de los unos múltiples que son arrastrados al elemento universal. De ahí que su verdad sea la quietud absoluta. Tal quietud imperturbable, concebida como Uno indiferente a sus vicisitudes, suelo de toda totalidad y destino de toda parte, delimita el punto de partida del saber, y constituye ahora la representación de lo absoluto:

> «En lo mismo permanece siempre sin en nada moverse, sin trasladarse nunca en los diversos tiempos a las diversas partes».[3]

Lo Uno en sí

Lo no-Uno, para existir, ha atravesado necesariamente el proceso de hacerse uno, porque la unidad no es sólo el término al cual se ven arrastradas las partes, sino el origen de las partes mismas; en esto se manifiesta a la vez el fin de lo determinado, su ir a perecer en la homogeneidad, y el origen de la determinación. Lo Uno es principio y fin de lo real, y captar ese «mismo» subyacente a la diversidad parece constituir la etapa alcanzada,

3. Jenófanes, B. 26.

un monoteísmo cuyo rasgo fundamental es la resuelta oposición a todo concepto antropomórfico de lo divino. Sólo hay un Dios propiamente tal, y no es un viviente dotado de facultades intelectuales, una voluntad que quiera y aborrezca. El fragmento más explícito en este sentido alude a que eso Uno «ve todo entero, piensa todo entero, y todo entero conoce».[4] Es difícil expresar más llanamente que el principio divino es por completo principio y sólo eso, que no constituye como el animal algo donde hay acción y pasividad, visión, ojo y cosa vista, sino una substancia perfectamente homogénea y simple en sí misma. «Todo entero» significa lo contrario de «en ciertos casos» y de «entre otras cosas», lo contrario también de «está integrado por elementos o por partes».

En esa medida, lo divino siente y conoce, pero como acto sin reflexión, sin el desdoblamiento del cavilar subjetivo; consiste en sentir(se) y conocer(se) exclusivamente, lo primero como tener su soledad y lo segundo como el recorrerla, ambas cosas unidas en el puro poder que inventa la presencia y la reabsorbe de modo incesante. En realidad, ese Dios es la potencia natural de los milesios primitivos enunciada con menos inadecuación, lo que hoy denominaríamos alma de la naturaleza, entendiendo por tal el núcleo de la acción espontánea en vez de sus productos. Y lo impersonal de este Dios deriva de ser únicamente actividad; no una actividad discernible de otra, no el identificarse o el deseo de cosa alguna, sino un incontenible hacer abierto a su propia falta de fondo. Por eso mismo «gobierna sin esfuerzo todas las cosas»,[5] porque no gobierna propiamente a ninguna en el sentido de dictar órdenes desde el exterior, y simplemente produce el cosmos sensible mientras recorre su contenido.

Junto a ello, hay en Jenófanes un elemento escéptico, de desconfianza hacia el saber:

> «Nunca hubo y nunca habrá hombre alguno con un conocimiento seguro sobre los dioses y sobre todas las cosas

4. Jenófanes, B. 24.
5. Jenófanes, B. 25.

de las que hablo. Aunque por azar dijese la verdad más impecable, no se daría cuenta él mismo. Pero todos pueden tener su fantasía».[6]

Provenir y partir

Lo que realmente queda atrás de modo definitivo en el desarrollo de la conciencia filosófica es la mitología, con sus dioses novelescos. La experiencia de la unificación que Jenófanes encarna sigue siendo por ello sólo un lado, el ir hacia lo absoluto del saber, y queda fuera el paso de lo Uno a la presencia determinada, lo aludido con el nombre de «creación» por el monoteísmo. De hecho, partiendo de esa unidad del espacio y la materia sólo se alcanza un punto único de masa infinita donde habrían venido a caer todas las cosas ya desde el comienzo, en lugar de un universo que crece y se engendra de modo constante. Para concebir la vida del cosmos en su integridad es preciso que el saber no se conforme con esa repulsión interior de lo limitado y ese ser atraídas las determinaciones hacia un suelo común. Es preciso que piense también lo contrario, que piense la necesidad en cuya virtud lo Uno se repele dentro de sí hasta aparecer como universo, y por la cual lo limitado se esfuerza en perseverar indefinidamente sobre su precaria consistencia. Pero el saber no ha encontrado todavía este curso de especulación; sigue siendo sólo aquiescencia a la obra del tiempo sobre lo determinado, donde toda definición expía su inmanente «injusticia» a través de un continuo perecer. Ocupa a Jenófanes la cuestión del *provenir* aplicada a lo circundante tanto como a lo interior, y por eso gira en torno al principio en cuanto comienzo, sin imaginar el otro lado de lo mismo o el momento del *partir,* donde el principio inaugura el proceso de su definición y no surge como lo primero sino como el presente. De ahí que el saber haya ido encontrando un origen tras otro para el universo, pero no el factor

6. Jenófanes, B. 34.

determinante de la aparición misma; de hecho, aquello que mueve al origen a constituirse como origen y, por tanto, a partir hacia lo otro en general está dicho y no está dicho, queda oculto tras el concepto de materia, de número o de Uno. Y sólo hallando este fluir de la substancia sobre la definición puede ser captado el principio como fuerza que rige de modo actual la presencia inmediata, sólo así puede convertirse el punto de partida en punto de llegada.

Con todo, esta acción de lo absoluto será concebida sólo a través de la más profunda divergencia; por una parte, la unidad intuida con Jenófanes se expresa en un pensamiento que rechaza como inesencial todo el reino del aparecer. Por otra, el pensar descubre su inquietud y su proceso en el aparecer mismo, lleva a cabo la experiencia de lo negativo como experiencia de lo real. De este modo, el saber enuncia la verdad afirmando, en un caso, que el cambio y la muerte son *nada,* mientras en el otro afirma que tal cambio y tal muerte son *todo.* Y, ciertamente, esta diversidad ha sido enfatizada hasta el tópico, como si ambos momentos constituyeran el paradigma de lo irreconciliable; pero aquí la divergencia no reside tanto en el resultado último que se obtiene como en el desarrollo del pensamiento, y por lo mismo requiere la sucesiva exposición del testimonio de Heráclito y Parménides.

IV. HERACLITO

En Heráclito se desarrollan ya sobre lo concreto las categorías del pitagorismo, y el principio es de nuevo una unidad de la unidad y la diferencia. Suya es la sentencia que dice de lo absoluto: «descansa cambiando».[1] El núcleo de su meditación es, como en lo precedente, la *physis,* comprender la presencia y sus transformaciones en aquello que posee de espontáneo y rector. Al igual que los pensadores previos, Heráclito encuentra un principio a este principio, una causa para lo natural y su cosmos, aunque se distinga de todos por la fuerza y originalidad de sus intuiciones.

Vigilia y sueño

Según parece, poseemos las primeras líneas de su única obra,[2] que tras una invocación al principio prometen definir minuciosamente «cada cosa según *physis* y poner de manifiesto cómo es». Esto representa un cambio dentro de la primera filosofía griega, en cuanto implica partir de lo más directo, de las presencias heterogéneas y perecederas. Respecto del universo inmediato el problema

1. B. 84.
2. B. 1.

del saber no será ahora sino comprenderlo, determinar qué es y cómo es; el principio absoluto está precisamente *allí,* no en la abstracción de todo lo sensible, ni en el arrastre de las formas limitadas al Uno inefable, ni en alguna esfera trascendente que la reflexión permitiría descubrir. Lo absoluto, aquello que es comienzo y norma de toda realidad, resulta en Heráclito ubicuo y cotidiano; buscarlo fuera de la conciencia o más allá del cosmos constituye una prueba de necedad, porque el *logos*[3] es aquello con lo cual «tratan constantemente y se tropiezan cada día» los hombres.[4] Cosa distinta es que eso común e inmediato les sea «extraño» y «se aparten de ello»;[5] semejante circunstancia ni es imputable al *logos* mismo ni cambia en modo alguno su cotidianidad y ubicuidad. También hay hombres muertos antes de saber que hablaban en prosa o de que sus verdades eternas eran tópicos pasajeros. Al *logos* no se llega por *abstracción* de esto y de aquello, o de todo en general, ni por ningún procedimiento distinto de la «vigilia». La experiencia del principio requiere sólo «estar despierto», mantenerse en el coraje de la apertura al sentido. Y lo contrario de la vigilia no es el sueño en la acepción del libre imaginar, sino el dormir como estado fisiológico, el sopor falto de conciencia. Por lo mismo, la oposición primaria no se establecerá en los términos cielo-tierra, alma-cuerpo, inteligible-sensible, etc., sino sobre la diferencia de vigilia y sueño. Todo cuanto puede acontecerle al hombre respecto del *logos* es que «le pase desapercibido», tal como olvida el durmiente su sueño si no permanece alerta.[6]

Las cosas y los hechos

Ahora bien ¿qué se da como cosmos inmediato a la conciencia?

3. λέγειν, significa en griego antiguo «reunir», «decir», «determinar»; λόγος expresa su forma substantivada. Logos se dice en latín *verbum.*
4. B. 72.
5. Id.
6. B. 1.

Hay desde luego una inmensa distancia entre aquello que se ofrecía a una conciencia como la griega y lo que hoy cabe percibir sencillamente dejando abiertos los sentidos. En primer lugar está el propio espíritu de unos y otros hombres, el modo de asumir lo real y el lugar correspondiente a la vida humana en la Tierra. En segundo término, aquello era cosmos y esto es mundo, donde lo natural ha retrocedido hasta hacerse casi invisible y las presencias artificiales —los útiles— son lo ubicuo y cotidiano. Sin embargo, el pensamiento de Heráclito parte de una experiencia en cierto modo constante, a pesar de la modificación radical del ámbito. Dicho del modo más simple: el saber es allí un conocimiento de la *actividad* en las cosas. La naturaleza es acción, y todo cuanto acontece en el universo deriva de que su principio es la acción. El esfuerzo del saber consistirá en romper el estado de extrañamiento de la conciencia, que aún conociendo en todo lo presente un *hacer* petrifica su propia certeza en el concepto de un *hecho* múltiple; sin embargo, esto último resulta perfectamente inevitable mientras el saber no conciba la estructura y las condiciones de la acción como acción, cuyo signo o huella es el flujo universal.

El punto de partida de Heráclito, ese ir a la *physis* de las presencias mismas, tiene de inmutable y común reconocer como dado a la conciencia el propio hecho, esa especie de reposo inestable que es cualquier estado de cosas, no exento de movimiento pero tampoco determinado por un puro fluir. En el cosmos hay «esto» y «aquello» —un cierto reposo, por tanto— sin perjuicio de que «esto» y «aquello» hayan sido antes cosas distintas y vayan a serlo después, es decir, sin perjuicio de que cualquier estado participe de la transitoriedad. Este estado de relativa quietud es ahora el objeto del saber, que simplemente se detiene ante el paisaje ofrecido y contempla. El paisaje es de algún modo la realización del universo, porque si bien la conciencia sólo capta una parte de lo presente no hay en principio motivo para suponer que esa parte difiere substancialmente de cualquier otra y, por lo mismo, del todo. En otro momento el paisaje habrá quizá cambiado, pero no habrá cambiado como paisaje, sino sólo en la distribución y posición de sus componentes. Ese paisaje es una presencia empírica, indiferente en principio al saber, cuyo detalle son un número indefinido de presencias sencillamente puestas allí como hechos; se trata de presencias «físicas» o naturales, que no son para el saber meros datos sino más bien un brotar espontáneo de ellas a sí mismas, pero la circunstancia de estar o no en ese paisaje y su cambio es pura facticidad; antes el detalle era tal o cual, ahora es otro, y nada más. Puesto que esas cosas diferenciadas son «naturales» y llegan por sí mismas a su presencia, el paisaje lleva consigo también un llegar a hacerse o un brotar, pero ese hacerse es justamente algo sido, consumado, y de ello deriva su perfección. Considerando que el saber únicamente quiere contemplar qué y cómo es esa presencia, se le hace preciso concebir su génesis; sin embargo, la operación de las múltiples presencias surgiendo a sí mismas, el hacerse del hecho dado como paisaje, implica un camino inverso al del saber. La conciencia se ve forzada entonces a recorrer el movimiento del hacer hasta el resultado como progreso del resultado hasta el hacer, lo cual implica una especie de recuerdo, una memoria de la presencia presentándose.

UNA GENEALOGÍA DE LA ACCIÓN

El saber desanda en alguna medida lo recorrido espontáneamente por el paisaje. Surge sobre lo consumado y, queriéndolo o no, constituye un retorno a las condiciones del hacer desde cuya operación nace el hecho múltiple. Hay entonces un camino «hacia abajo» de la acción y un camino «hacia arriba» del saber, con la circunstancia de que la continua divergencia entre ambos cesa cuando el saber logra contemplar no ya la génesis de esta o de aquella presencia sino la génesis misma, la acción originaria (*logos*). Allí el ir hacia arriba es uno con el ir hacia abajo, y esa unidad es precisamente «vigilia», el lugar donde lo divergente converge. Semejante planteamiento es lo implícito, lo no dicho en la filo-

sofía heraclítea como proceso de la acción dándose descendencia en los hechos y del saber persiguiendo la genealogía de esa facticidad. Pero es sólo el planteamiento, y la experiencia de la conciencia sigue siendo el paisaje inmediato, cuyo contenido se muestra como un hecho múltiple. En cuanto tal hecho genérico, su pormenor son presencias completas dotadas de sentido en sí mismas. Y, sin embargo, eso perfecto o acabado se encuentra a la vez sujeto a caducidad; los hechos aparecen y desaparecen, con la circunstancia adicional de que aparecen debido a su propia naturaleza y desaparecen por motivos menos obvios: o bien se trata del arrastre general y periódico de todo lo múltiple a lo Uno, en los términos expuestos por Jenófanes, o bien se trata de oposiciones concretas de hechos concretos entre sí, es decir, de que unos desplazan a otros de la presencia.

Simultaneidad y sucesión

Es esto segundo lo que Heráclito contempla como factor real, a manera de «discordia» y «polémica» (*pólemos,* guerra) de una presencia hacia otra y de todas contra todas en definitiva. Hay una fuerza activa que las lleva a surgir y consolidarse, pero la simultaneidad o yuxtaposición de todas es imposible, porque no hay *indiferencia* entre ellas sino relación negativa, combate generalizado de esto contra aquello y de aquello contra esto. Cada existente pone algunas presencias al brotar y excluye otras; no se limita a distinguirse de los demás, a ser él mismo y vivir su contenido específico; ese contenido implica ponerse en el lugar de otros y desplazarlos a la no presencia, aniquilarlos; por eso lo propio de cada uno no es en última instancia sino una *relación* a otros. Dicho de otro modo, cada existencia o hecho real no es verdaderamente un punto cerrado sobre sí, un uno autónomo viviendo en soledad su propio fondo, sino una cierta conexión positiva y negativa a otras. De su existencia se deriva la existencia de algunos hechos, como del día el calor, la luz, el despertar de algunos animales, etc., y la exclusión de otros (la noche, el frío, la vigilia de los animales nocturnos, etc.), con lo cual toda presencia se ramifica en un mosaico de posiciones y supresiones. En esa medida, el cosmos posee un límite claro de *porosidad;* cada cosa no «cabe» dentro de otra que «cabe» dentro de otra y así indefinidamente, sino que el caber mismo, el tener lugar, tiene por elemento condicionante lo contrario de la simultaneidad: la sucesión; y lo contrario del ser yuxtapuesto: la superposición.

La consecuencia inmediata de ello es algo ya mencionado parcialmente en relación con las categorías abstractas del pitagorismo: que el elemento fundamental del cosmos no es *espacio,* sino *tiempo.* Lo que rige, el principio o causa, no es una zona o región hueca en sí y disponible para el brotar indiscriminado de presencias, sino una especie de destrucción que a la vez construye, una fuerza que impulsa en el sentido de la relación positiva-negativa antes aludida y que se opone a la idea del recinto en cuanto constituye una fuente esencialmente inextensa. (Este tiempo no es evidentemente una «dimensión» en el sentido posterior de serie uniforme e infinita de momentos huecos en sí mismos y capaces de acoger cualquier hecho, porque tal caracterización lo convierte en un recinto otra vez y lo «espacializa».) Es tiempo precisamente porque frente al estar extendido un lugar levanta como verdad la distensión de todo punto, porque frente al espacio imóvil se configura como actividad, y no como actividad cualquiera; tal fuerza va en el sentido de la *consecuencia* precisamente, de la ramificación de posiciones y supresiones comprendida en toda presencia. En esa medida, se impone a los hechos y no se impone a ellos, los rige y los sirve, no es tanto tiempo como *de-venir,* venir-de, procedencia, y, por lo mismo, simple consecución o actualización de su contenido. La causa que provoca la continua alteración del cosmos es, en principio, simplemente la no indiferencia de los hechos entre sí, la conexión de esto con la posición de aquello y con la supresión de aquello otro.

Pero, antes de proseguir, lo ya establecido recomienda contemplar más de cerca aquello que viene subyaciendo como «presencia» concreta. ¿Qué capta el saber en el brotar de esto y aquello? Por una parte, lo que podría hoy designarse como *cosa* en el sentido de presencia dotada de cierta solidez o concentración, cuyo estar posee perfiles definidos. Por otra parte, esos perfiles definidos mismos, las *determinaciones* (*lógoi*) de la cosa. En efecto, la cosa posee una determinación plural sin perder su especificidad; más aún, su especificidad depende de esas determinaciones, que en el acto mismo de limitar su campo de presencia la hacen posible. Ese perfil donde la cosa termina es también su «luz», y ambos unidos —la determinación y la cosa— constituyen la presencia hecha o el hecho en cuanto tal. Sin embargo, esa unidad fáctica de cosa y límite genera toda una serie de dificultades para el saber, porque si bien el hecho es la síntesis de una cierta substancia y una determinación plural (de una *ousía* y varios *eidos*), y si bien esa unidad es «naturaleza» o brota por sí misma, tampoco es menos cierto que la conexión de la cosa con sus diversas y móviles cualidades exige de ella algo en principio superior a su poder como tal cosa.

Por ejemplo, el caballo *ha de ser* animal, cuadrúpedo, vegetariano, etc. *Puede ser* de tal o cual tamaño, color, raza, etc., y *le acontece* estar sano (o enfermo), mojado (o seco), entero (o castrado), etc. Sin embargo, en el caballo *hecho,* real y concreto, todas estas determinaciones o límites están actualizadas de un cierto modo: es de tal o cual manera (ahora) y no de tal otra (ahora). La pregunta que queda en pie será ¿qué decide su facticidad? ¿El mismo, otra cosa? El carácter fáctico, dado, de la presencia total se comunica a la cosa substante en la acumulación y el cambio de las cualidades, y lo que queda en entredicho es el carácter físico o natural de la cosa misma. O bien posee una actividad interior (energía, *energeia* = estar en *ergon,* en «obra») que le erige en causa de su propia situación precisa o bien constituye en sí mismo un hecho que recibe pasivamente

esa situación. Ahora bien, si posee esa energía, si es actividad concreta recorriendo sus límites, entonces *parece* tal o cual cosa (día *o* noche, nacimiento *o* muerte, aire *o* tierra) pero no lo es, y no lo es porque no es «cosa» alguna sino más bien «proceso». Si se elige lo segundo, ha de abandonarse la facticidad de la cosa o su simple estar puesta, su carácter efectivamente *natural,* puesto que la cosa no puede ser el fundamento activo de su propia presencia; esa presencia no es sólo la cosa en abstracto sino la cosa determinada, un conjunto de cualidades necesarias, posibles y contingentes que forzosamente o recibe o produce a partir de sí misma.

Supongamos por un momento que la elección del saber, vacilante todavía respecto del ser como «proceso», ha recaído sobre lo segundo. En ese mismo instante surge una antinomia de continuidad y discontinuidad dentro de la presencia y, como corolario, un tiempo trascendente a toda cosa. Para ser esa o aquella presencia, la cosa ha de hallarse definida y, sin embargo, toda delimitación es para ella una condición; lo que propiamente surge en su lugar jamás puede la cosa hacerlo por sí misma, sino que siempre lo recibe del orden del tiempo, de lo dado en cada ahora; por lo mismo, si el ser cualitativo es existir recorriendo los propios límites, la cosa tiene la cualidad solamente como condición, y en ella la determinación es por lo mismo un factor extraño a lo determinado. Y en efecto, ése es el rostro del universo para el «durmiente», un vasto conglomerado de presencias todas ellas determinadas pero ninguna determinada por sí, gran valle de lágrimas o de estupor donde los hechos se alzan y caen por causas extrañas a ellos mismos. Mientras persiste ese estatuto fáctico la identidad de la cosa no la distingue de sus iguales, mientras que su diferencia —lo añadido como situación externamente determinada— constituye su auténtica identidad. De este modo es, por una parte, un puro algo genérico no susceptible de especificación ulterior y, por otra, algo específico pero cuya especificidad proviene de una incorporación de cualidades externamente sobrevenidas. Para aquello que se espera y todavía no ha recorrido por entero su ser el tiempo es la medida

del cumplimiento, pero para el hecho acabado dentro de sí es la inútil vacilación en el interior de lo irremediable.

La cualidad y lo cualificado

Con todo, lo inmediato no es ni germinal ni acabado. Buscar su sentido por el lado de la cosa lleva implícito comprender que lo propio de ella es poseer determinaciones y no identificarse jamás de modo pleno con ellas. Podría decirse que son las determinaciones lo cambiante y regido por el ir y venir, mientras la cosa permanece fija en sí misma acogiendo caracteres y despidiéndose de ellos. No obstante, lo fijo y perfecto de suyo en toda presencia son las determinaciones, por más que varíen de cosa a cosa y dentro de cada una; blanco, grande, sólido son cualidades dadas para siempre que carecen de devenir y no están inmersas en la finitud *temporal,* como acontece genéricamente con todo predicado mientras permanezca como predicado de una cosa. Al mismo tiempo, esas cualidades perfectas y fijas son la finitud misma en forma de pluralidad abierta, los nombres y figuras del puro límite, en cuyo concepto hay una especie de eternidad que no se ve alterada por la combinación y sucesión de presencias. La cosa se aproxima en mayor o menor medida a esos límites que tomados en abstracto ni nacen ni mueren, y es ella —sólo ella— aquello que brota y se desvanece. Con todo, las cualidades mismas están marcadas por la «discordia» o la relación en general, por la antítesis de cada una con un contrario y por la suposición recíproca. No sólo «blanco» proviene de contrastarse con «negro»; como color, supone una extensión, una divisibilidad de lo extenso, etc. De igual manera «sólido» se opone a «etéreo», pero como momento de la densidad parte además de grados en la concentración, etc. De hecho, las cualidades son la verdadera *injusticia* presente en el cosmos con arreglo a la perspectiva del saber arcaico, porque ninguna es sino contraposición velada, algo que viene de un opuesto con idéntica genealogía o pura dualidad.

Lo único claro entonces es que la paradoja de continuidad y discontinuidad en la presencia ha de estar en otra parte, en el ver antes que en lo visto. La cosa en sí, sin cualidades, es un fantasma irreal. Las cualidades puras, desligadas de aquello que determinan, no son menos irreales. Sólo la unidad de ambas forma la presencia concreta, el hecho múltiple que expone el contenido del cosmos, la población universal. Pero esa unidad es justamente el «proceso» antes dejado en suspenso, la vigilia que capta la presencia como actividad y nada más. La cosa *no* es cosa, el hecho es una mera secuencia del hacer, constatación que Heráclito enuncia continuamente como primera certeza de todo saber referido a lo concreto:

> «Lo mismo es viviente y muerto, despierto y durmiendo, joven y viejo; pues esto al cambiar es aquello y aquello es de nuevo esto».[7]

La presencia afirmativa y fija no pasa de ser un sueño de la percepción, que se paga al precio del sinsentido universal. No se trata de que en relación a otra cosa, como lo Uno o lo indefinido, esas precisiones sean apariencias falsas o se anulen. Esto es exactamente lo que Heráclito rechaza a título de falso saber. La presencia constituye el claro donde lo unilateral combate por su cumplimiento, y como presencia concreta es el fenómeno de esa lucha por la realización. El «lo mismo» de viviente y muerto, joven y viejo, etc., es por eso lo más alejado que cabe imaginar de un tercero omnicomprensivo e indiferente a la oposición entre determinaciones tales. «Lo mismo» significa «una *sola* acción». Este es el punto decisivo de su saber, aquello que importa sobre todo lo demás. Pero Heráclito no se limita a dar el paso de un cosmos fáctico a un cosmos racional o «lógico», sino que su propio modo de plantear la unidad de la diferencia lleva consigo un concepto concreto de la actividad. La actividad no es una serie, un curso uniforme como el tiempo de los re-

7. B. 88.

lojes o el número. Si Heráclito hubiese tenido en mente algo similar sus imágenes no habrían sido arriba-abajo, fuego-agua, vivo-muerto, mostrarse-ocultarse, etc., porque la acción a la cual se refieren implica verdadera ruptura, un desgarramiento efectivo y una contraposición. Lo «mismo» de esos contrarios no es que en definitiva lo parecido supere a lo dispar, sino algo mucho más profundo: brotado a la presencia un hacer tal como la vida, por ejemplo, *se sigue* de ello mismo —de su *logos*— que sólo exista levantando su límite, que esté siempre en producción (en-ergía, en-obra), y ese carácter activo hace de su *ser* una sucesión de estados, un *devenir;* en el hacer designado «vida», por continuar con el ejemplo, lo que se lleva a cabo es precisamente la vida, y en el trance de hacerse esa precisa actividad *inventa* la muerte, el sueño, el despertar, la juventud, la vejez, etc., como determinaciones necesarias de su proyectarse sobre el propio contenido.

Inmanencia del devenir

En ningún momento dice Heráclito que esto *es* aquello. Al contrario, se interpone entre cada momento el «cambiar», y sólo cuando esto cambia surge aquello. No hay indiferencia entre las determinaciones, como tampoco nivelación, sino más bien el fuego viviente del cambio efectivo, de la diferenciación que apaga y enciende presencias dentro de la aventura de cada actividad específica. Joven *cambia* en viejo, no *es* viejo; sólo que este cambiar representa un cese y no lo representa. Cuanto cabe saber al respecto es que la acción precisa denominada «vida» no permanece en joven únicamente, y dentro de ese orden de cosas inventa muchos estados más. Pero no hay algo como joven+tiempo=viejo, porque el devenir está en la vida misma y, por tanto, en cada uno de sus estados. El cambiar deja entonces de ser un verse sustituido puro y simple, aunque no deja de ser una lucha, puesto que en el proyectarse de toda actividad hay una violencia inherente. En consecuencia, joven no es desplazado por otra cosa, y más bien «se hace» o llega a otra cosa. No *inmerso*

en el tiempo sino *siendo en sí* tiempo, joven deviene viejo. Pero si es tiempo en sí mismo, el llegar a viejo de joven es y no es llegar a *otra* cosa; implica una alteración completa y a la vez una completa continuidad, implica que joven se ha suprimido y se ha conservado simultáneamente en el cambiar, y que por eso ha cambiado y no ha cambiado.

De ahí que la diferencia se mantenga en cuanto tiene de necesitar una operación práctica el paso de lo uno a lo otro, y que se suprima en cuanto tiene de hechos aislados entre sí. Pero al captar esa unidad activa de la diferencia Heráclito ha descubierto la *dialéctica,* el movimiento interior y espontáneo de las determinaciones, no ya al nivel de conceptos abstractos —al modo de los pitagóricos— sino como dialéctica *objetiva,* inscrita en la propia *physis.* Por lo demás, esto mismo anuncia al decir: «no escuchándome a mí, sino al logos».[8] La convergencia de lo divergente nada tiene en común con un arte dialéctica o con la meta de una enseñanza retórica. Acontece más bien que habla a través del hombre como simple conciencia verbal del cosmos y se deja decir por él. En cuanto al contenido de este decir, se expresa en la aseveración de que «uno (es) todo» en el mismo fragmento, pero carece ahora del significado vago y genérico de las declaraciones precedentes. El «uno todo» es «la armonía de lo que retorna sobre sí mismo»,[9] la dialéctica de lo concreto emergiendo como devenir universal; cada acto reitera en su proceso el peculiar movimiento del *logos* mismo pronunciando la presencia, entendida como el aventurarse o proyectarse de la actividad que es al mismo tiempo ir a lo otro e inventar su propia forma.

Presencia y límite

Antes de pasar a esa vida del logos conviene precisar el sentido de su dialéctica en lo natural inmediato. Con Heráctli-

8. B. 50.
9. B. 51.

to se produce una comprensión acabada del *poner* y el *suprimir,* de lo positivo y lo negativo, lo cual implica plantearse por primera vez el problema de la presencia como presencia. Puesto que el saber anterior era llevado de la presencia a lo subyacente pero no pensaba en lo subyacente esa operación previa, sino una base pura y simple, lo negativo era perder la presencia en cuanto implicaba una pérdida simultánea de la base; mantenerse era lo contrario de perecer en el sentido liso y llano de «lo uno quita lo otro», porque en su forma adialéctica la presencia proviene del límite y, sin embargo, sólo lo manifiesta como general concreción de todo. El límite no es allí *ser* de la presencia, en cuanto que lo negativo sólo aparece como aniquilación contrapuesta a conservación. La presencia no está «encerrada» en el límite que es la presencia misma en cuanto detención. Si algo sale de la presencia es porque otro algo lo ha sustituido, y jamás queda por delante la presencia sin un límite, el puro éter. Resulta inconcebible entonces un *proceso* en la presencia —esto es, algo uno pero diferente y sucesivo en sí mismo— en cuanto que la nada, el no-ser, etc., se encuentra exclusivamente en la desaparición de la presencia; todo *proceso* será para ese pensar una multitud de negaciones aisladas entre sí. Pero ¿qué significa específicamente el proceso de la actividad? Que el límite no está para la presencia sólo en el antes o el después de ella, que está igualmente en el presente, o que es el presente bajo la forma de «determinación con consecuencias». Esa «determinación con consecuencias» constituye el ser de la presencia, el *logos,* cuando el contenido se concibe vuelto sobre sí mismo; pero cuando simplemente se tiene como «siempre» o «medio» de la presencia hace descubrir en ella un movimiento hasta entonces velado. «Salir» de la presencia ya no es perder el presentarse y también *lo* presente; ninguna cosa «sale» en realidad de la presencia, sino que todas «llegan a» la presencia de su acción, dentro de cuyo cumplimiento se incluye una metamorfosis.

Límite y finalidad

La presencia concreta empieza a pensarse cuando se piensa el límite, la finitud. Empezando *desde allí,* desde la dialéctica de la determinación, se borra el ingenuo negar asimilado a la desaparición inmediata y, al mismo tiempo, el límite cobra toda su dimensión creadora y positivamente racional («lógica»). La positividad de lo fáctico es el estar, la στάσις griega, cuya intensidad deriva de la tensión entre los significados de reposo, estancia y levantarse o erguirse a la presencia. Pero esto segundo ha de quedar allí siempre en segundo plano, y el efecto es la cosa: una presencia que se encuentra en relación tética o afirmativa con su aspecto inmediato, que respecto de las otras permanece otra. Lo activo, en cambio, se relaciona consigo mismo a través de su propia alteración y existe como algo que sólo comprendiendo otras presencias es verdaderamente. De ahí que lo activo *tienda* a la desaparición y no sólo la sufra, que por lo mismo esa desaparición no sea un desplazamiento del ser por otra cosa. Para la actividad toda presencia es un hecho, una determinación que no llega a expresar plenamente su determinación y ha de ser sobrepasada. En esa medida, la desaparición es para ella el resultado de una energía interna, es sencillamente sobrepasar una posición unilateral. Lo otro a lo que desapareciendo llega no es un otro, sino *su* otro, lo suyo mismo mantenido aparte por el sueño del estar en general:

> «Para las almas es muerte llegar a ser agua, para el agua es muerte llegar a ser tierra, y de la tierra nace el agua, del agua el alma».[10]

Aquí no se indica exclusivamente que los contrarios forman parte de una sola actividad y que su devenir es un llegar a ser para ese tercero común representado por la acción. Aquí se menciona también lo afirmativo del negarse a todo estado inerte, el

10. B. 36.

«retorno» que extrae a la presencia de su mera posición y la engendra por y para sí misma. El alma que surge del agua no es ese alma precaria que simplemente es y a quien le acontece fluidificarse; una camina sin saberlo hacia su muerte y otra regresa desde allí, una está en la presencia y otra conquista su límite. La dialéctica revela el ser como devenir, y en esa misma operación halla un concepto incomparablemente más adecuado de *physis;* la «naturaleza» del cosmos es entonces algo bien diverso de una base de la cual surja o a la cual retorne la presencia determinada —es en sí una energía que concibe, un estado de acción en general que no se encuentra antes ni después sino ahora y en el interior de todo lo determinado. De hecho, incluso el «devenir» constituye un momento relativamente sobrepasado dentro del estado de acción, que comprende como secuencia el provenir, el advenir y el devenir unidos, formando un círculo indestructible. Devenir es ad-venir, presentarse la cosa, como es también pro-venir, seguirse ella sencillamente de un origen donde se encuentra postulada. De ahí que su obra sea «reunión» (*logos*), continuidad de lo discontinuo o simplemente «conexiones», como dice el propio Heráclito. El curso es siempre el mismo en cuanto dialéctica objetiva de toda presencia natural, y cada uno de los momentos reproduce a los otros dos en su propia posición; puede decirse así que toda presencia proviene de un devenir en lo advenido, que adviene proviniendo de lo devenido y que deviene adviniendo desde su porvenir.[11] El resultado es en todo caso que la alteración niega y cumple simultáneamente, que constituye la verdadera realización universal.

> «Lo contrapuesto concuerda, y de los discordantes se forma la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia».[12]

11. En ese cambio interior está implícito el posterior concepto de *fin* (τέλος) en el sentido de vivir el límite (ἐντελέγεια, ἐν τελει ἔχειν: tenerse en el fin) que Aristóteles emplea como sinónimo de ἐνέργεια (ἐν ἔργον: en obra, en estado de acción). Lo que falta en Heráclito es exclusivamente el par ἐντελέχεια - ἐνέργεια *como tal* identidad.
12. B. 8.

El núcleo de la *physis* es generación de «determinaciones con consecuencias» (*lógoi*) y, en esa misma medida, una discordia o lucha «armoniosa» en sí. ¿Por qué «armoniosa»? La armonía es proporción *regular* de identidad en la diferencia, límite de lo desmesurado, y la discordia ha de poseer una regularidad si por ella se engendra un cosmos, un lugar abierto precisamente al juego de los destinos. Ahora bien, esa proporción es en la dialéctica el carácter permanentemente *concreto* del provenir-advenir-devenir, lo preciso de toda muerte y de toda desaparición, esto es, el límite del límite. El día se opone a la noche, como supone el sol; no se opone a los cedros del Líbano y supone una misa, por ejemplo. Esto implica empezar admitiendo lo múltiple en el seno del principio absoluto mismo, un sucederse su acción en actos relativamente aislados que se mantienen por sí mismos desde el momento de la invención generativa. Pero a la vez excluye el más mínimo elemento de desorden «exterior» y la posibilidad de cualquier combate fuera del límite inmanente a cada objeto, porque la discordia jamás se generaliza incendiando indiscriminadamente la presencia. La presencia es discorde *respecto de sí,* puesto que es dos veces acción: una al presentarse y otra con lo presentado; pero ni lo primero desborda a lo segundo ni sucede lo inverso, sino que simplemente se mantienen recorriendo de modo continuo su determinado hacer —cuya naturaleza invoca la diferenciación—. La discordancia está en el concebir(se) mismo, en el proyectarse del límite, y la presencia jamás se lanza a una indeterminación. La armonía de lo discordante es así proporción fija de unidad en un ente que es acción, en un ser que es devenir. Pero Heráclito dice todavía más:

> «De los contrarios, el que conduce al nacer se llama guerra y discordia; el que conduce a la aniquilación se llama concordia y paz».[13]

13. Heráclito, según D. Laercio, cf. *Vidas...*, IX, 8.

En realidad, sólo se *nace* por discordia; la aniquilación está vinculada a la consonancia, y el nacer en cuanto tal es distensión, rasgar el círculo incumplido de sí mismo. Tomada en su literalidad, esta sentencia introduce una restricción a la anteriormente citada. Donde se decía «todo se engendra por la discordia» debiera decirse: «del todo, la determinación de surgir es obra de la discordia, mientras el desaparecer incumbe a la pacífica identidad de algo consigo mismo». Y esta declaración se hace menos brutal partiendo del contenido de un ente que es actividad. Para algo de esa índole no existe ningún estado hecho, firme en su realidad, y por lo mismo todo ahora es algo hecho, pasado, siendo su otro —lo otro del ahora— cuanto queda por realizar. Si a esa necesidad natural se la denomina «nacimiento», es obvio que el reposo será cosa de la muerte en cuanto es reposo en y de la muerte, pasado. Ahora bien, el mantenerse toda cosa dentro de su determinación —esto es, morir *su* vida, vivir *su* muerte— que asegura la armonía cósmica no supone realmente el cierre de algo en principio ilimitado. La determinación, el límite, es ante todo algo que abre a la presencia, y que dentro de la presencia inaugurada sigue manteniendo el contenido en un estado de apertura.

En Heráclito lo ilimitado carece de verdadero ser; en su lugar hay un principio causal coincidente con todo y uno en sí mismo, el *logos,* pero su contenido no es la indefinición. En consecuencia, la determinación aparece como ser de lo absoluto, como signo inmanente del principio eterno en cada presencia. Toda determinación pasa a ser determinación *de* la determinación absoluta, y es así como participa propiamente del todo. Algo limitado sólo puede consumarse a través de un movimiento donde se cumple en primer lugar su opuesto, pero tampoco este opuesto puede permanecer quieto dentro de sí y pasa a cumplirse en su propio límite que, a su vez, es el principio de lo inicialmente limitado. Si en vez de reducirnos al opuesto pensamos en lugar de ello la general «consecuencia de» (lo «lógico para con») su actividad, tendremos un movimiento de permanencia, sucesión y retorno del límite sobre sí. Puesto que la

presencia sólo expresa uno de sus estados, suponiendo los otros pero a la vez excluyéndolos, su propia identidad consiste en llegar a eso supuesto por ella, donde puede esperar confiada su renacimiento; si permanece dentro de ese estado unilateral —en «paz y concordia» para consigo misma— resulta simplemente aniquilada por la acción de otras presencias, a las cuales es incapaz de resistir.

El ciclo de la existencia

El fragmento más profundo de Heráclito sobre la dialéctica objetiva de las determinaciones dice:

> «Mortales inmortales; inmortales mortales. Viviendo aquellos la muerte de éstos, muriendo éstos la vida de aquellos».[14]

Los mortales mueren; pero su morir es en sí una *acción*: mueren su vida o aquello que es continuo e invariable en los inmortales. Los inmortales viven y seguirán viviendo sin interrupción, pero precisamente la muerte de los mortales. Estos mueren en sí mismos a sí mismos y a sus otros, los inmortales, y éstos viven su existencia y la muerte de sus otros, en ellos vida. En cada mortal que perece, perece un inmortal; en cada inmortal que subsiste, subsiste un mortal. Los mortales no suprimen sin más lo imperecedero, sino justamente el punto incumplido de esto último, el *in* de inmortal; niegan ese *no* que afecta a lo inmortal surgiendo ellos mismos, y son así la reconciliación de la vida con lo eterno; por su parte, lo inmortal niega lo negativo de las presencias perecederas en cuanto expresa la vida como super-vivencia. Si esa contraposición se observa de cerca, la dialéctica de los hombres y los dioses aparece en forma más definida; allí, siendo la presencia sólo el movimiento de abolir

14. B. 62.

su absoluta inestablidad, el punto de partida es indiferente porque cualquier posición suscita las demás y proviene de ellas. Lo mortal en su figura inmediata, mientras persiste en su animación ostensible y se mueve dentro de su finitud, es la contradicción de un mortal (todavía) vivo; consumar la propia identidad coincide con perecer, y en esa muerte lo mortal se apodera de su destino. Ese resultado es lo permanente, el carácter no mortal de la muerte misma, que como imposibilidad de todo (nuevo) morir es lo inmortal supuesto, postulado. Pero esta inmortalidad es una permanencia esencialmente muerta, consolidada únicamente por el perecer de lo finito; su realización como vida inmortal es precisamente la posibilidad de la muerte para lo mortal o el principio de que sólo lo eterno subsiste, principio constitutivo de la vida inmortal. Ahora bien, esta eternidad abierta es en sí lo mortal repuesto, a partir de cuya presencia se engendra nuevamente el proceso. La unidad de mortales e inmortales, de hombres y dioses, no hace sino aludir al ciclo de la existencia, a esa muerte universal que deviene vida por su propio persistir y a esa vida universal que deviene muerte por su propio poderío. Los inmortales son simplemente lo *ya* muerto, mientras los mortales encarnan lo *aún no* muerto, y cada uno camina al encuentro de su otro yendo a su propio encuentro.

En ello consiste el ser de la acción, que es al mismo tiempo concepto del límite; en llevar como propiedad una determinación opuesta a su presencia inmediata y a la vez causa de ella. En los términos de un ilustre heraclíteo, Hegel, cabría decir que lo determinado no se limita a albergar una supresión de sí propio, y que contiene negativamente esa supresión; lo negativo es *esencialmente* negativo, negación *de* la negación que representa la unilateralidad y el incumplimiento de todo hecho. No hay esa negación equivalente a una pura privación, como no hay día sin otro día, y todo lo inmerso en la inquietud del movimiento espontáneo es negación absoluta, afirmación. La discordia omnipresente es para cada cosa determinada discordia respecto de *su* nulidad, y si en su hacerse atraviesa la experiencia de pasar a otro la atraviesa negativamente, regresando a sí misma desde tal

oposición. Para J. Böhme, el otro gran místico del fuego, algo sólo puede llegar a sí propio y entrar en su nombre a través de una resistencia; o bien ese algo es originario, en cuyo caso y falto de obstáculo se vaciará de modo ilimitado, o bien es algo derivado y definido, en cuyo caso sólo el límite lo arranca de la nulidad, porque es en su contienda para con él como logra engendrarse y permanecer. En todas las cosas, divinas y humanas, eternas y perecederas, se manifiesta la misma necesidad de resistencia o de determinación para cumplir su ser.

LOGOS

Pero cuando el pensamiento piensa el límite en sí ya ha descubierto la verdad del reino de los hechos y se enfrenta al hacer mismo. De él se dice que constituye el origen de todo lo real y también su gobierno,[15] en cuanto que lo existente es obra suya. La primera aproximación al concepto es, de nuevo, la polémica o la guerra universal:

> «La guerra es el padre y el rey de todas las cosas;
> a unas hace aparecer como dioses, a otras como hombres,
> a unos hace esclavos, a otros libres».[16]

Heráclito mantiene que esa guerra es en su esencia natural «fuego» —en su verdad, «conexiones»—. Pero el discurrir de la guerra es idéntico a aquello que «hace aparecer», a la *physis,* y ese presentar inherente a su combate constituye precisamente la adjudicación de parte, que a tal cosa le corresponda la esclavitud y a tal otra la libertad, que esto sea un dios y aquello un hombre. El presentar lleva consigo la absoluta violencia de la acción como puro y simple irrumpir en el vacío, y añadida a ella la violencia del destino o de la acción determinándose. En efecto,

15. B. 1, 72.
16. B. 53.

la causa troquela su propio fondo como dios o como hombre; pero en la parte de cada uno está de nuevo la dialéctica de contraposición y movimiento propia de todo límite. El principio es así combate dos veces; una porque el mero surgir de algo a la presencia implica su invención, arrancarse del silencio en torno a sí mismo, y otra porque la presencia es justamente determinación o —lo que es idéntico— un cierto sistema de consecuencias, una «suerte» (*moira*). Por lo mismo, el principio no excluye de sí nada de cuanto hubo, hay y habrá, sino que siendo concreción del vacío y el silencio hace del curso del cosmos su propio destino.

Decir y hacer

Y, sin embargo, guerra, discordia, contradicción, ley, son simples nombres del «decir» o «determinar» cuya substancia es el *logos,* aquello que «produce todo».[17] Todo lo produce el verbo de la palabra. Todo son palabras, expresiones del poderío contenido en el decir. Por su parte, el decir es esencialmente discriminar, determinar, definir, decir esto y aquello y aquello otro, poner entre límites algo esencialmente indiscriminado, indeterminado, indefinido. La coherencia de la especulación griega arcaica es total, y la meditación heraclítea retoma los mismos temas abordados por los milesios, los pitagóricos y Jenófanes. Su distinción respecto de lo precedente es el concepto mismo de logos superpuesto al de *physis,* de lo cual se deriva su capacidad para ir a lo concreto y captar allí el principio sin verse forzado a abstraer de la agitación y heterogeneidad sensible algo duradero y absoluto de suyo. Logos es «uno»,[18] único,[19] «común»,[20] «todo»,[21] pero lo otro —el contenido inmediato del cosmos—

17. B. 1.
18. B. 1, 32, 41, 50, 89.
19. B. 32.
20. B. 2, 89, 113, 114.
21. B. 50, 64, 72, 90.

no deja por ello de ser realidad, sino que logos se ejerce all precisamente como ley y medida.

Logos es «lo sabio»,[22] «fuego eternamente vivo»[23] que «esparce al azar»[24] la presencia como un «niño jugando»,[25] y esta caracterización del principio posee una profundidad insuperable. Describe un absoluto que danza, que es llama y libertad.

El hacer de logos es un decir, un *discurso,* pero no la palabra humana convencional que va de boca en boca sustituyendo a la presencia, sino un discurso idéntico a la fundación del cosmos. Heráclito dice expresamente que ese libre juego de logos «ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo», que «era, es y será»[26] con o sin ellos. Para el juego dispone del límite y/o del devenir, que son sus dados o peones,[27] y aquello que así crea su actividad son los destinos, los arraigos de cada algo en una precisa suerte. Por lo mismo, porque dispensa el destino, es lo sabio o aquello donde contemplar y fundar constituyen una sola cosa, *razón* objetiva del universo. Las presencias que forman ese universo son «razones» (*lógoi*), palabras de la palabra, actos de su actividad, todo ello de modo directo o sin mediación.

El Dios personal de los hebreos —que, incidentalmente, estaba consolidándose por entonces en otras latitudes— se distingue del logos en proceder a través del movimiento subjetivo del deseo; Yahvéh no es Verbo, no es discurso objetivo o *ante*-puesto, inmediatamente transformado en presencia, sino voluntad subjetiva o *su*puesta, el dueño de lo aparentemente sin dueño, el señor de lo natural. De ahí que haya siempre un triple momento en todo acto creador nacido del deseo: el Dios, el algo informe preexistente (agua, madre o cualquier otro símbolo) y la voluntad divina que mediante alguna técnica extrae de lo informe una forma acorde con sus proyectos; hay entonces una

22. B. 32, 41, 108.
23. B. 30.
24. B. 124.
25. B. 52.
26. B. 30.
27. B. 52.

fase de carencia pura y simple, mientras el Dios tiene ya concebido su deseo pero no es todavía realidad y exige el trabajo de la formación. Esta circunstancia aparentemente inesencial es, sin embargo, decisiva; en efecto, ese hiato entre el puro concebir y la realización queda en el ser de la presencia como carácter transcendente o falta del Dios, escisión de cielo y tierra. Al hombre le queda sólo imitar ese trabajo del Dios, esa mediación del deseo, para conseguir lo exactamente inverso al resultado conseguido por la técnica divina; si el esfuerzo de Yahvéh por darse compañía y culto engendró un mundo,[28] el esfuerzo del hombre consistirá en negar con perfecta radicalidad todo el mundo así surgido, en despreciar la presencia inmediata que es ausencia —esto es: mero deseo— de Yahvéh.

La actividad «lógica»

El logos de Heráclito carece de esa mediación entre concebir y realizar; carece, por tanto, del carácter trascendente y del esfuerzo laboral propio de los dioses subjetivos. Sencillamente se pluraliza inventando límites, dice y se dice desde siempre. No está fuera, ni más allá, ni debajo de la presencia. No se supone en ella, ni ella lo supone. Al contrario, *es* la presencia y nada más que la presencia, *toda* la presencia. La oscuridad del logos es, en parte, un problema de sopor y falta de coraje humano, en parte un juego del propio logos: «*physis* ama el ocultamiento».[29] En modo alguno tiene el principio absoluto una naturaleza diversa de la presencia inmediata, en modo alguno cabe decir que está en otra parte. Si ama ocultarse es sencillamente por fidelidad a la «lógica», a la razón, porque le corresponde tal impulso a aquello que es brotar y surgir a la presencia, como al ir el volver o al camino hacia arriba el camino hacia abajo.

28. *Mundo,* no «cosmos» en el sentido griego, porque falta absolutamente la presencia divina, que está sólo *supuesta.*

29. B. 123.

Su gobierno del mundo es el imperio de la «lógica», de la acción racional en el sentido de continuo e íntegro agotamiento de lo encerrado en cada límite, de continua *totalidad* vigente en cada acto, y por eso mismo su ley es sencillamente el fluir. La presencia fluye de logos como logos fluye de su propio discurso, y el devenir de toda cosa es inmediatamente el hacer de logos mismo expuesto en lo particular, diversificándose y uniéndose con arreglo a simple razón.

El demiurgo personal gobierna el mundo nacido de sus manos como el artesano manda sobre la cosa que su carencia o necesidad le fuerza a crear, y su huella en la obra consumada es la dependencia de ella respecto de él; como resultado del fin subjetivo, el objeto técnico está regido por la utilidad, lo cual significa que sus límites no son suyos, que carece de fin en sí y sólo resulta «justo» como cosa acorde con el deseo de otro. En esa medida, todo lo creado por el demiurgo está falto de verdadera *physis,* de espontaneidad y destino inmanente, estatuto de servidumbre ontológica que por experiencia propia el hombre reconoce aplicable a lo inanimado. Pero cuando la técnica del demiurgo se aplica precisamente a formar lo viviente y animado en general surge la contradicción infinita de la utilidad y el hacerse a sí mismo, de ser para otro y tener un automovimiento, contradicción irresoluble que determina el gobierno del Dios subjetivo como tiranía.

Bien otra cosa es el gobierno del logos, esa mezcla de azar, juego y medida. Cada algo está inmerso en la ley del devenir como experiencia de un cierto límite, y no deviene para cumplir nada externo a la propia determinación. La única ley impuesta por logos es que recorra íntegramente su contenido, que no actualice sólo algún lado o algún momento de su ser. Lo concreto ha de ser consecuente (lógico) respecto de su concreción, lo cual significa que ha de ser el todo de sí y nada más. En cuanto al límite mismo donde se engendra, no le viene a la presencia de fuera ni mediado por el esfuerzo de un demiurgo, porque los límites son los *logoi,* las razones que se producen eternamente como dichos del decir y substancias del verbo. Así,

este específico gobierno del cosmos sienta como regla la absoluta inmanencia de la dialéctica y promulga a título de ley inviolable simplemente la logicidad o el principio de la consecuencia de todo acto consigo mismo. En definitiva, por eso es logos «lo sabio».

Lo envolvente

Heráclito insiste sobre tres afirmaciones: 1) todo es una misma cosa, sin restricción alguna; 2) la reiteración es imposible; 3) *logos* es único y común, no conoce excepción ni compañía. Esa cosa que es todo, lo cercano y lo lejano, la superficie y el fondo, lo grande y lo pequeño, ha sido definida en lo precedente como *acción* pura y simple. Pero quienes moran en la vigilia están allí precisamente porque lo saben, y contemplando esa actividad ubicua y única poseen o aprehenden lo que no tiene ocaso. El sabio ha llegado a comprender que la *diversidad* es una ilusión, que todo no es una suma sino un proceso infinitamente pormenorizado de *lo mismo*. Pero eso «mismo» que está allí y aquí, antes y después, es también absolutamente *irrepetible*:

> «No se puede entrar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces la misma substancia mortal, sino que por la fuerza y rapidez de su cambio (la cosa) se dispersa y reúne de nuevo... se acerca y se aleja».[30]

La derivación escéptica de la filosofía del devenir proviene por ello de algo semejante a un malentendido. El flujo universal haría de toda presencia un cambio continuo y del cosmos una pura diversidad irreductible al saber si no fuese porque lo único y general es justamente la acción del *logos*, esa «determinación con consecuencias». Puesto que tal actividad es el proyectar(se) o la aventura del hacer en su invención de destinos, el devenir es al mismo tiempo absoluta *quietud*, el «uno todo» que en

30. B. 91.

la dialéctica de lo concreto permanece igual a sí mismo y reposa transformándose. Pero si algo hay imposible para la actividad es repetirse, quedar adherida a un hecho, porque su permanencia es precisamente el ir extrayendo determinaciones de la determinación o el deducir espontáneo. De ahí que no quepa bañarse en el mismo río, ni tocar dos veces el alma un mismo cuerpo, ni *reiteración* alguna. Si se quiere, lo único reiterado es el flujo, el pasar incesante a las consecuencias, y ninguna consecuencia es en sí cosa distinta de un principio proyectándose sobre su propia derivación. Pero esa unidad incondicionada de una misma substancia y el continuo devenir de sus figuras es lo que escapa al entendimiento en general, y escapa precisamente porque el hombre tiende a tomar la actividad lógica como cosa *suya*, como facultad de su alma o de su percepción, cuando es pura y simplemente lo común, aquello que rodea y forma el *medio físico universal*:

> «Aunque el *logos* es común, la multitud vive como si tuviera inteligencia propia».[31]

Y Heráclito niega explícitamente que haya cosa similar a una inteligencia propia o privada del hombre. El *logos* es *tó periéjon*, lo que circunda o contiene, la «atmósfera» o «ambiente» en sentido literal. Hay aquí como un presentimiento del idealismo subjetivo centrado sobre la percepción, un oír de antemano a la sofística declarar la especialidad de la conciencia como principio formal, promulgando su monopolio de lo determinante. Pero Heráclito es categórico por cuanto respecta a la ubicuidad del *logos*:

> «Afirma expresamente que el hombre carece de *logos* y que sólo lo envolvente (*tó periéjon*) está dotado de ello».[32]

La ignorancia o necedad reside en no apercibirse de esa misma cosa que envuelve y se respira, en habitar el cosmos sin

31. B. 2.
32. Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 286.

sentir lo que allí hay de común, divino y continuo. «Los ignorantes... estando presentes se hallan ausentes»,[33] y se hallan ausentes porque pretenden ser ellos el centro del pensamiento, cuando para captarlo es preciso «seguir lo común» y renunciar a cualquier cavilación introspectiva. Lo interior del sabio es el medio universal, la atmósfera donde brotan y se mueven las presencias, no un dentro *psicológico,* en cuanto que la ciencia es «logología» y no «psicología», saber de lo que cotidianamente actúa o determina y no saber referido a las condiciones particulares del percibir. Por lo mismo, si el hombre se atiene a su interior personal sólo descubrirá el vacío de la estupidez; lo absoluto no lo encontrará ni dentro ni fuera, ni aquí ni allá, sino en todas partes.

> «Para este físico [Heráclito] el medio (*tó periéjon*) está dotado de *logos* y es capaz de juicio... Nos hacemos racionales al respirar ese medio que es el *logos* divino y al dormir nos hacemos inconscientes de él, pues al cerrarse entonces los sentidos el alma se desconecta del medio universal... Lo mismo que el carbón se transforma y se pone incandescente al acercarse al fuego pero se apaga si el fuego se aleja, así también al desconectarse queda sin *logos* la parte del medio introducida como huésped en nuestros cuerpos».[34]

Este medio que tiene «juicio» y es en sí razón delimita con exactitud el concepto del cosmos para la primera filosofía griega.

El fuego

Pero además de ser lo sabio y envolvente, logos es *fuego.* El fuego, con el romper de las olas, constituye el objeto de contemplación por excelencia, el puro cambiar que no cambia, la danza irrepetible y continua de la llama emergiendo desde lo

33. B. 34.
34. Sexto, *ob. cit.,* VII, 126-132.

inerte. Nada sino rocas y polvo existe sin el aliento del fuego. Nada resiste al fuego, y ninguna destrucción es tan poderosa y cegadora como la suya. Fuego es el rayo, la estrella, el calor, la luz, el volcán que abre camino a las profundidades de la tierra, el alma, lo seco, el aire; como es también su ausencia lo inanimado, la noche, el hielo y lo húmedo:

> «El fuego se cambia por todo y todo por el fuego, como el oro por riquezas y las riquezas por oro».[35]

La *inquietud* absoluta de una llama constituye la forma paradigmática de logos. Esa inquietud atraviesa el cosmos y penetra en toda presencia para proyectarla a un devenir que es al mismo tiempo darse nacimiento y darse muerte. El fuego heraclíteo es ante todo un curso: prende, se despliega y consume la presencia. Hace de lo inmediato ceniza y desde la ceniza recomienza, como las estrellas, su ciclo esencialmente violento de metamorfosis y adjudicación de destinos. Ser fuego es lo único no elegido o «dicho» por logos, lo único consubstancial a ese principio como principio de la *physis* o del puro brotar. La presencia no es, por lo mismo, una «injusticia» intrínseca partiendo de que su ser exige la aparición de límites —como pensaba el saber anterior— porque su única injusticia es la unilateralidad del ahora o del hecho, que el devenir se encarga de sobrepasar una y otra vez poniendo a la presencia en una dimensión de eternidad. Pero, en cambio, ha de afirmarse que toda presencia constituye un arder y un inflamarse, que los contenidos del cosmos irrumpen precisamente como llamas, abriéndose a la luz por la fuerza de su fuego. Con ello el concepto mismo de *physis* adquiere más precisión e intensidad; no se limita a expresar lo general y la acción espontánea, sino que contiene también el proyectarse o el propio surgir. Por su parte, esto lleva consigo una consecuencia inmediata para lo sensible y limitado; en vez de estar dadas y ser en definitiva un *estado* que el tiempo viene

35. B. 90.

a trastornar, las cosas son un *encenderse,* y sólo así advienen a una presencia. La presencia estalla a la presencia, se inflama, y tenerla por algo que es puesto o simplemente está puesto no implica sino una ceguera en quien la observa. En realidad, ese aparecer es arder en sí mismo, con la emisión de luz y energía propia de la autocombustión, fuego que se proyecta en todas direcciones y funda la íntima pertenencia del devenir a la cosa; su existir será la aventura de ese incendio cuyo material es el propio contenido, hasta hacerse ceniza y consumar la metamorfosis del límite. Logos, el fuego cósmico, mantendrá vigente en el proceso la verdad,

> «encendiéndose y apagándose según medida».[36]

Azar y proporción

La «medida» es sencillamente la precisión de ambos momentos. No irrumpirá a la presencia —no llegará a arder— la cosa insuficientemente determinada, el contenido vago y la forma difusa. No seguirá ardiendo lo ya transmutado en sí mismo; esa ceniza —ese acto ya hecho— se abrirá a la presencia en otra llama cuando su nuevo contenido posea una entidad suficiente, esto es, un límite preciso a recorrer. La medida que logos mantiene en todo momento es aquello que determina el cosmos como universo ordenado donde se reparten los destinos al ritmo generador del principio, excluyendo la mezcla y la desproporción. A primera vista esa medida —la armonía pitagórica— parece oponerse a otra afirmación fundamental de Heráclito:

> «Como polvo esparcido al azar el cosmos, supremamente bello».[37]

El azar implica falta de norma preexistente en el principio

36. B. 30.
37. B. 124.

divino. Cabe entonces preguntarse cómo habría medida, si en logos no hay atadura a un canon de actividad preestablecida. Pero la cuestión es un tanto banal a pesar de su apariencia severa. El fuego se enciende y se apaga en las cosas allí donde le corresponde encenderse y apagarse, sin requerir para ello una legislación. El Sol se encendió cuando la concentración de polvo cósmico alcanzó allí una entidad suficiente. Y lo mismo acontece con el apagarse, porque ningún fuego consume sus cenizas; tampoco hay ceniza incapaz de arder, pero se tratará de *otro* fuego, del que corresponde a esa cosa no como ceniza sino como nueva suerte irrumpiendo a la presencia. Pero, además, la coexistencia de azar y proporción en logos constituye el sentido de la belleza vigente en el universo y un rasgo esencial en el concepto del principio divino. El decir absoluto es como verbo su propio lenguaje, y esa invención constituye el «juego de un niño». No hay abecedario ni vocabulario anterior al logos, no hay necesidad previa a la cual pudiera ser fiel o atenerse, no hay ley fuera de su ley de logicidad. Cada uno de sus actos podría ser cualquier otro, y la medida viva en todos ellos proviene simplemente de que son suyos, libre juego de su concebir objetivo. Porque detrás de logos, pregnante de él, yace la pura nada.

El resultado de la filosofía de Heráclito cristaliza en la tensión de su propio contenido. Dentro de ese saber se sintetizan al menos tres grupos de intuiciones que hasta entonces poseían un estatuto en buena medida independiente. Por una parte están las referencias al azar, al juego del niño, a la discordia y al fuego, que apuntan a una caracterización entre misteriosa y abisal del principio. Por otra parte aparece la forma más impersonal y puramente ontológica, el logos uno, único, ubicuo, eterno y sabio. Por último están las nociones del flujo cósmico y la dialéctica objetiva del límite, logos como conexiones y vida de la relación en general. A grandes rasgos, esos tres grupos corresponden al pensamiento de los milesios, a Jenófanes y al pitagorismo respectivamente, pero su fusión en Heráclito es de algún modo irrepetible. Logos constituye un principio intelectual y natural a la vez, vocado a la presencia definida y a un tiempo tan indife-

rente hacia lo surgido como el pensamiento puro, que se piensa en cualquier figura de su inventar:

> «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre. Adopta todas las formas».[38]

Lo que al saber le sigue quedando entonces por fundar es la unidad y eternidad del principio, porque ésa es la dimensión de la *physis* menos explicitada en Heráclito. Dicho de otro modo, es preciso ir a esa unidad y eternidad en lo que tiene de inmutable y forzoso. El principio del saber sigue siendo substancialmente idéntico, trátese del *ser* parmenídeo o del logos, puesto que es en ambos casos la *physis,* el hacer espontáneo; sin embargo, en la especulación que acaba de rememorarse está concebido ante todo desde la perspectiva de lo concreto y de la presencia determinada, mientras ahora se perfila como esfuerzo por definir un camino seguro más allá del universo de la discordia y la contraposición.

38. B. 67.

V. PARMENIDES

La dimensión ontológica

La filosofía propiamente dicha nace cuando la «determinación con consecuencias» (*logos*) se concibe en todo y para todo precisamente como *ser.* Esto es: no a manera de un elemento, una fuerza, una armonía cuantitativa o un Dios, sino exclusivamente como *substancia ontológica* que implica una normatividad y presenta su específica consecuencia como contenido necesario. «Venerable y terrible», según los adjetivos usados por Platón en el diálogo de su nombre, Parménides abre a la especie un dominio de puro pensamiento que sus predecesores se habían limitado a intuir vagamente. Con él surge el talante y el modo de captar que corresponden a una conciencia formada en esa autonomía absoluta respecto de cualquier costumbre y cualquier situación fáctica, fiel únicamente a la verdad. Una conciencia semejante tiene la osadía de retroceder hasta el punto cero de su asentimiento a lo dado y capacidad para comenzar a construir desde allí con perfecta indiferencia hacia todo lo tenido por cierto. Parménides funda materialmente esa tierra de nadie y de todos que es la *ontología,* y la funda porque al fin plantea de modo riguroso la cuestión de la *physis,* y de su principio, porque consigue dar expresión exacta a la meta del saber, sin la cual

éste erraba de un criterio a otro. Parménides es el primero en decir qué cabe esperar y a qué debe tenderse para cumplir el impulso del saber como ánimo existente. Estas condiciones delimitan el terreno del pensamiento especulativamente libre —la ontología misma— y pueden resumirse en cinco aspectos:

1. El principio del saber no puede ni ponerlo el saber ni estar puesto por otra cosa. Es preciso un principio que lleve en sí su propia realidad, que *se* ponga.
2. Al ponerse debe poner un contenido concreto como suyo, esto es, ha de constituir algo preciso o dotado de una específica consecuencia.
3. La posición y el contenido del principio requieren como forma la absoluta necesidad, que sea inconcebible cualquier otra alternativa.
4. La existencia del principio ha de coincidir exactamente con lo verdadero.
5. El saber del principio ha de replantear y resolver inequívocamente el sentido de lo inmediato para la conciencia.

No se trata ahora de establecer si esa quíntuple exigencia puede cumplirla el hombre a su satisfacción, sino de narrar el camino seguido por el primer pensamiento que se la plantea.

El principio del ser es en primer término una determinación lógica —idéntica a las del número— que aparece como *viviente;* el ser es aquello común, simple y eterno de la presencia que pasa a concebirse como substancia. Dicho más sencillamente: ser es la pura *transición* que para el saber se torna algo concentrado en sí mismo. El significado del ser es que es, y «es» tiene por contenido la cópula o ilación de todo discurso. El «es» pre-ontológico expresa la conexión como eje del juicio solamente, se disuelve en que algo pase a o «sea» algo, y por lo mismo es el vehículo del devenir; ser permite a las cosas «ir siendo», en lo cual se incluye el crecimiento y la incorporación de atributos, y ante todo el estar en la presencia. Pero Parménides discierne algo fijo en este mero puente verbal de los contenidos, y con la súbita intransitividad del ser emerge toda la dimensión de la esencia. Aquello que aparecía como mera circunstancia casi mecánica del discurso recibe ahora el estatuto de cosa en sí, y ese en sí de lo más general e indiferenciado define el nuevo objeto del saber. El saber es saber de la esencia, en cuanto confiere realidad substantiva a un verbo ilimitadamente abierto a confirmar toda definición, al más abstracto de los conceptos posibles. Pero este simple desvío de la atención hacia algo tan obvio basta para hacer manifiesto un curso de investigación completamente nuevo cuyas certezas iniciales poseen una cualidad inquietante, como juegos de palabras y axiomas a la vez. De esa índole es sostener que todas las determinaciones son una sola, un Uno, en cuanto *son.*

La claridad con que Parménides plantea la cuestión del principio sitúa inmediatamente al saber en un terreno de pura reflexión. Abrir la problemática de la esencia significa sencillamente eso, no encontrarse ya el saber en la cuestión «qué es el principio», sino en «qué es *ser*» o «qué significa *es*». Pero para ello basta tomar en consideración que los contenidos en general tienen como rasgo *ser* de un modo u otro; en esa medida pueden pensarse como algo cuya realidad consiste básicamente en ser, porque ser-algo es ser por dos veces, una como ser y otra como es del algo. Parménides hace el ensayo de pensar el ser sin sus modos, la desnuda esencia, y su punto de partida es el atisbo de que eso continuo en el discurso y diluido en la posición de toda cosa no es realmente algo particular, sino justamente *ser.* Por lo mismo, el surgir de lo natural es un surgir del ser, y esto lleva consigo una transformación en el propio concepto de *physis.*

El discurso de la verdad

Pero conviene seguir lo más de cerca posible el texto del Poema parmenídeo a fin de hacer algo menos vaga esta noción del ser. Cumpliendo plenamente su «deseo», el poeta se ve conducido a la presencia de la diosa Verdad atravesando «las puer-

tas que guardan los caminos de la noche y el día».[1] Viene de la oscuridad y, atravesado el umbral, se adelanta hacia la luz, cuya encarnación —la diosa— le ofrece «el corazón sin temblor de la redonda verdad».[2] El temblor no debe entenderse como metáfora casual. La condición del hombre lleva consigo horror y goce indisolublemente unidos, y aquél cuyo talante está vocado al conocimiento ha de usar todo el coraje de que es capaz para no sucumbir demasiado pronto ante la magnitud del goce y la magnitud del horror comprendida en la vida humana. Un corazón que no tiemble es por eso la más alta conquista, el único «deseo» propiamente tal del poeta, y Parménides atribuye ese intacto e impasible ánimo a la verdad, *aletheie.* Sólo ella no se estremece y retrocede ante lo que es, y sólo a través de su posesión por el conocimiento le cabe al hombre tenerse en sí mismo sin vacilación.

Velamiento y develamiento

Pero ¿qué significa «verdad» para los primeros griegos? Es un mérito de Heidegger haber insistido en que la ἀ de *aletheie* constituye un prefijo *negativo.* La palabra «verdad» comienza en griego con un *no,* esto es, con una partícula equivalente al castellano *in* de términos como *in*mortal, *in*definido, etc. Sólo que lo excluido de antemano por la verdad —y en ello se encierra la segunda sorpresa para una mentalidad contemporánea— es la raíz λᾱθ, que aparece en λήθη («olvido») y en el verbo λανθάνω («permanecer oculto»). El concepto tradicional de verdad en Occidente se liga a una adecuación; es *adecuatio rei ad intellectus* o *adecuatio intellectus ad rem,* acuerdo de subjetividad y objetividad, pero esa distinción entre psicología y física no aparece jamás en el pensamiento griego arcaico, quizá debido a la intensidad de experiencia relacionada con el concepto de *physis,* y al

1. Parménides, B. 1.
2. *Id.*

ámbito mismo del concepto. Verdad es para este saber una cierta acción de oponerse a olvido o/y ocultación. Si la *physis* es brotar al límite, *aletheie* constituye el contenido de tal brotar, *de-velamiento,* y no correspondiente a un misterio sino a una cierta esencia práctica. El develamiento en nada coincide con el hecho de descubrir los hombres algo acerca de algo; es más bien el sentido de la presencia como presencia «natural», negar el origen escondido surgiendo a la luz. Verdad en griego es decisión de la luz, impulso de presentación, poder en definitiva, pero poder dirigido al puro y simple brotar en cuanto tiene de llenar un vacío del sentido y ocupar el instante. En realidad, no se ha pensado hasta qué punto este concepto de la verdad atestigua una experiencia de inauguración en alguna medida reciente por lo que respecta al universo. Sin embargo, el de-velamiento es algo que *acontece,* no ayer ni hoy pero sí *a partir de* una ocultación. Por lo mismo, más aún que inauguración es algo semejante el carácter inmanente de la noche, al continuo contraste entre la presencia y su inconcebible otro, esa entidad presente *antes* de transformarse en tal.

Por otra parte, surge aquí de nuevo la identidad puramente especulativa del hacer y el llegar, porque el hacer del cual da cuenta la verdad es llegar a lo manifiesto, y lo manifiesto conserva en sí el rasgo de arrancarse a la oscuridad. Parménides alude en los comienzos del poema a una «carrera hacia la luz dejando atrás la morada de la noche»,[3] que define tanto la operación de la verdad como la trayectoria del saber. Pero la operación de la verdad no es sólo arrancar una presencia de la nada, sino el develamiento mismo. Al romper el olvido y la ocultación la verdad pone de manifiesto lo real, aquello que era *antes* y aquello que es y será, el *ser.* En su mismo contenido de ir hacia la luz está como resultado la iluminación del poder activo, y por eso la verdad «sabe», siendo —como es— sólo el término de la noche. Lo que «sabe» es el surgir a la presencia por ella misma expresado, y ese surgir es su discurso (*logos,* dice Par-

3. B. 1.

ménides), el discurso de la diosa ante la cual se ve conducido el poeta:

> «Es ser, no-ser no es».[4]

SER Y PRESENCIA

Llevado a su expresión más concisa, el saber de la verdad (el de ella misma, y sólo derivadamente el humano) dice simplemente: *hay ser.* La nada no podrá jamás alterarlo. Ser es como el gran Día que brota hundiendo sus raíces sólo en sí mismo, que presupone la oscuridad pero a la vez la excluye desde siempre y para siempre. Que «es ser», dice el Poema, «sigue a la Verdad»,[5] *acompaña* al develamiento, fundiendo aquello que obtiene el saber y aquello que la verdad produce como simple decisión de *physis.* Sobre esta compañía en concreto cabe especular a fondo, pero el propio Parménides se dirige a la concreción de su pensamiento cuando la diosa Verdad le sugiere:

> «Observa cómo lo ausente se hace firme presencia para el pensamiento».[6]

Transmutación de lo inmediato

Esta línea del Poema posee una precisión asombrosa. La verdad, el develamiento, ha indicado al hombre como camino que pone a su alcance un «corazón sin temblor» —el de la propia verdad— la afirmación de darse «ser» y no su opuesto. Ahora, después de haber cumplido su concepto (el de-velar correspondiente a la *posición* de «ser» en la existencia), pasa al resul-

4. B. 2.
5. B. 2.
6. B. 4.

tado de su operación y dirigiéndose de nuevo al poeta en busca de sabiduría le indica que «observe», que mire *otra* vez y ya desde la previa aclaración todo cuanto circunda. Porque ha pasado a ser «firme presencia», cosa intensamente dada, algo que estaba «ausente». Lo ausente *parecía* ausente, era ausencia para ese modo de sentir el sentido que Parménides denomina «opinión», pero la operación de *aletheie* transmuta lo lejano en inmediatez y ofrece otra presencia donde lo ausente es presente. El Poema dice textualmente que lo ausente «se hace» firme presencia, y ese hacerse debe ser entendido a la letra, como «llevarse a» e incluso «conseguir», porque lo que está ante el poeta para ser observado es un llegar a la luz, el surgimiento negador de olvido y ocultación en general. Por consiguiente, sigue manteniéndose el paralelismo exacto de lo que va descubriendo el saber en lo ya dado y la actividad de la presencia misma; la percepción del saber se transmuta como reflejo puntualmente invertido de la transfiguración de «indefinido» (*ápeiron*) en «es ser». Parménides se preocupa de aclarar por eso que la firme presencia de lo ausente acontece «para el pensamiento», esto es, exclusivamente para un concebir y no para cualquier experiencia, pero también en sí y por sí, puesto que pensar y ser son en definitiva lo mismo.[7] Ser desconocida no implica para esa firme presencia dejar de serlo, como deja de ser el triángulo si el geómetra desaparece, pero sí es posible —como ya mantenía Heráclito— carecer de discernimiento y sufrir su ausencia, porque sólo resulta próxima y, sobre todo, *firme* para el pensamiento, esto es, para la dimensión de la vigilia.

«Es ser»

Todo converge entonces a la determinación de ese «es ser» cuya existencia ostensible constituye la obra práctica de la *aletheie.* El Poema —de la diosa y del mortal al unísono— dice que «nada

7. Vid. *infra.,* págs. 128 y ss.

hay ni habrá fuera del ser»,[8] lo cual lleva consigo una doble afirmación; primero, que *otra cosa* aparte del «es ser» es tanto imposible como impensable (impensable *por* imposible y viceversa) y no se encontrará en lugar alguno; segundo, que ese otro del «es ser» excluido *eternamente* por él y, en consecuencia, eterno también o excluido de modo *incesante,* no es para ser exactos una cosa dotada de características opuestas ni diversas, sino la pura nada, el «es no-ser», cuya presencia constituye por definición un quitarse de la presencia, velamiento radical. ¿Cuál es, pues, el sentido de «es ser»? Evidentemente, «es ser» indica de inmediato un triunfo sobre la nada —no exento del extraerse o arrancarse de ella— pero ese vencer a lo otro sobreponiéndose, instalándose en su vacío, constituye ya en sí mismo algo preciso y práctico. «Es ser» se extrae intemporalmente —siempre, ahora— de «nada» como pura y simple realidad de una *presencia.* «Es ser» significa: hay presencia. Con ello se realiza un paso gigantesco en la fundamentación del concepto de *physis,* concretamente en la comprensión de su brotar «natural», que pasa a ser carrera hacia la luz dejando atrás una morada de noche, pero que ante todo y sobre todo pasa a comprenderse con arreglo a la forma de la necesidad. En esa experiencia del simple y desnudo «es ser» se contiene el vértigo más hondo del conocimiento, que ha de atenerse no tanto a lo surgido como al surgir mismo y a la soledad de ello, rodeado desde todas partes por nada.

Si en los diversos momentos del Poema se sustituye «ser» por «presencia», «es ser» por «acción de la presencia», «no ser» por «apariencia» y «lo mismo» por «esencia» o en sí del ser, el texto no pierde fidelidad al sentido. Ser se identifica con presencia en lo que ésta tiene de más simple y común; ser es lo simple y común en el contenido inmediato de la conciencia, no tanto el qué cosa surge como el «hay surgimiento». Cuando Parménides dice «*es* ser» eso simple y común ya no sólo se concibe en su carácter homogéneo y general sino con arreglo a la

8. Parménides, B. 8.

operación de *ponerse,* en aquello que la presencia tiene de presentarse y mantener tal situación. Es ser significa por ello *acción* de la presencia, unidad de lo puesto y el poner que contiene tanto la negación de lo otro como el haber avanzado por sí solo a la luz; de ahí que «es ser» se identifique inmediatamente con el saber objetivo de la Verdad, con aquello que ella «dice» mediante su práctico hacer.

En cuanto al *tó autó,* «lo mismo», no es en Parménides un adjetivo, sino precisamente el ser del ser, el verdadero principio viviente del principio que es la presencia, y en esa medida constituye lo esencial o aquello que el ser es en sí, identidad. La presencia constituye el adelantarse o el ponerse de la esencia, al igual que «ser» constituye la expresión del «mismo». En cuanto al «no ser», tomar como tal la «apariencia» cumple la doble vertiente de ese concepto, que por una parte tiene algo parejo a la presencia y por otra carece de lo esencial, de la identidad; la presencia es un ponerse de la esencia, y en la apariencia sólo se transparenta la nada, lo opuesto al «mismo». El no ser *aparece,* pero su presencia es mera apariencia y esa unidad de parecer (ser) y no ser (ser) constituye el núcleo de su contenido.

Sobre la base de tales equivalencias puede pensarse el fragmento más explícito del poema:

> Queda un solo camino a decir: que es.
> Sobre él múltiples indicios señalan
> que siendo ingénito es también imperecedero,
> de miembros intactos, sin temblor y sin fin.
> Nunca fue ni será, porque es ahora
> todo a la vez, uno y continuo.
> En efecto ¿qué origen cabría buscarle?
> ¿Desde dónde habría crecido?
> No te permitiré decir ni pensar que de no ser
> pues ni decir ni pensar se puede [el] no es.
> ¿qué necesidad entonces lo habría empujado
> antes o después, partiendo de la nada, a ser?
> Ha de ser absolutamente o no ser del todo.
> Jamás la fortaleza de la convicción aceptará

que de no ser surja algo aparte de ello mismo.
Para nacer y perecer no concederá licencia
la Justicia relajando sus lazos de retención.
Y el juicio acerca de ello está en esto:
es o no es, y está decidido como necesario
el abandono de un camino por impensable y sin nombre
—pues no es camino verdadero— y que el otro sea.
¿Cómo, siendo, podría perecer luego?
¿Cómo podría llegar a nacer?
Si nació, no es, y lo mismo ocurre si ha de ser alguna vez.
Así se extingue el nacimiento
y queda ignorada la destrucción.
No es divisible, porque es todo él homogéneo.
No hay más ni menos que llegue a romper su continuidad
sino que es todo lleno de ser.
Por eso es todo continuo, lindando consigo mismo.

Por otra parte, inmóvil en los límites
de fuertes cadenas es sin principio ni término,
puesto que nacimiento y muerte han sido alejados
por el rechazo de la convicción verdadera.
Como lo mismo que permanece en lo mismo,
en sí mismo descansa y así proseguirá inmutable
en el mismo lugar, porque la poderosa necesidad
lo tiene entre las cadenas de un límite que coarta por todas
Así es ley que el ser sea sin fin [partes.
no careciendo de nada, y si careciera de algo
carecería de todo.

Lo mismo es pensar y aquello por lo cual
hay pensamiento. Pues sin el ser donde él se dice
no encontrarás el pensar.
Nada hay ni habrá fuera del ser, porque el destino
lo encadenó a ser entero y sin movimiento.
Es así puro nombre todo cuanto los mortales
han instituido como verdad: nacer y perecer,
ser y no ser, cambiar de lugar y brillo.

Además, poseyendo el límite último,
está cerrado por todas partes,
semejante al volumen de una esfera bien redondeada,
de igual densidad en todas direcciones
a partir de su centro. Ni mayor ni menor
conviene que sea aquí o allá.
No hay un no ser que le impida alcanzar
la homogeneidad, y tampoco él es de modo
que haya más ser por aquí, menos por allí,
siendo como es entero e inviolable.

Aquí pongo término a mi segura razón
y ceso en mi pensamiento de la verdad.

EL DESCUBRIMIENTO DE UN CAMINO

Lo primero que salta a los ojos leyendo el fragmento es su propia forma expositiva, perfectamente insólita hasta entonces. Aquí no hay un principio que simplemente se afirme por el saber y permanezca ajeno al proceso de su revelación. El pensamiento no funda su libertad sólo en reflejar la causa absoluta, sino en que, sometiéndose a la disciplina de la demostración, se ha dado sus propias leyes y dispone literalmente de un «camino». Ahora bien, ese camino es el principio mismo. Parménides no dispone de un método en el sentido moderno del término y, sin embargo, todo su saber es puro método. Lo que él inventa es el modo radical de plantear la meta del saber, aquello capaz de saciar efectivamente su sed del *qué* responsable de la existencia, y la propia radicalidad de su esperanza en el saber le descubre el abandono más total a la cosa misma. El Poema deja que el principio se exponga desde su hipótesis, y en esa medida sencillamente descubre la normatividad lógica. De hecho, lo categórico de las palabras de la diosa no altera en absoluto su naturaleza de «camino», donde el viajero se limita a constatar lo manifiesto. La posterior inmiscusión de intereses como la fe re-

ligiosa, política, etc., en el elemento de la filosofía ha degradado la demostración al estatuto de prueba mediante razones para una certeza basada sobre muy otros fundamentos —cuando no a mero juego de reglas verbales—, pero en Parménides tiene todavía el sentido del puro tantear. Así lo indica Platón al atribuirle el consejo de que «no basta dar por supuesta la realidad de algo y considerar las consecuencias de la hipótesis, sino que ha de suponerse también la irrealidad de ese algo a título de nueva hipótesis».[9]

La aventura de una ontología

En realidad, sólo con Parménides despiertan los conceptos y comienzan a reclamar su contenido del saber donde se engendran. Por eso mismo suyo es el primer sistema ontológico de la historia, cuya básica coherencia no ha logrado suprimir un vivo sentimiento de escándalo en el sentido común aunque transcurran milenios. La aventura intelectual de una ontología comienza exigiendo que las cosas sean tratadas como conceptos, no a la inversa, y la demostración —su mera posibilidad— indica esa madurez en el saber y la confianza del hombre en su propia lengua. La demostración libera al concepto de su servidumbre en el entendimiento y lo lleva a desarrollar su *logos* interno. Pero si en la simple demostración la conciencia se entrega al movimiento de lo conocido y se olvida de sí propia, en la demostración por el absurdo se encierra una segunda innovación. Allí no se exige sólo la consecuencia para con una hipótesis, sino precisamente el desarrollo de su contrario. Aquello que se establece es lo negativo de la cosa concebida, para que crezca y exprese su punto de vista; y sólo partiendo de eso va conquistando el saber la certeza del camino, pues aquello donde desemboca la antítesis de lo libremente aventurado puede ser el puro absurdo, la demostración que desde el interior de su contrario

9. Platón, *Parménides,* 135 e.

vuelve a sí misma. No se trata entonces de que la hipótesis se verifique por deducción —donde podría exhibirse como realidad un cavilar subjetivo en vez del concepto real—, sino de que entra en lo opuesto y desde allí lo niega deviniendo absurda. Lo verdaderamente nuevo es que el concepto aparece en su movimiento, dentro de un devenir determinado en cuya virtud es lo que es retornando a sí después de recorrer su negación; este círculo expresa la totalidad concreta del contenido, donde lo supuesto del concepto se suprime al abolirse lo otro de la propia suposición. El saber se transforma así en algo interior que, entregándose a la vida de su objeto, no presume ni enuncia nada propio del reflexionar y separado de la cosa. Al contrario, la recorre en su pura necesidad, conociendo como absurdo aquello que el objeto mismo hubo de negar dentro de sí para ocupar su naturaleza y existir, y en lo antitético de esto aquello que es como verdad.

Logos y ser

De ahí que la exposición del principio en Parménides no derive tanto de aquello que, conforme a la especulación anterior, era considerado causa y sentido de todo lo real como de aquello que *conforme al saber* es de manera *necesaria* causa y sentido. Esa causa universal que se pone a sí misma es el ser, y el ser se identifica con la presencia. Puesto que el ser *es* —el núcleo del Poema está en la sentencia «es ser»—, su concepto lleva consigo una acción precisa de presentar(se) y, sin embargo, la actividad del ser no es análoga a la actividad del logos. De hecho, tanto Heráclito como Parménides piensan la *formación de la presencia,* pero la presencia misma posee en cada uno un sentido hasta cierto punto divergente. La actividad del logos es fundamentalmente *proyección,* aventura del fuego inventando determinaciones y expandiéndose por medio de una continua diferenciación. La actividad del ser es más bien mantenimiento, conservación de la presencia en su abstracta realidad, ajena al fluir de

lo determinado. En ambos aparece como factor esencial la *lucha,* pero con la diferencia básica de su lugar. Para Heráclito, que capta la *physis* como potencia expansiva, la lucha está en el cosmos y no en su principio activo; *pólemos,* la guerra, no es el logos en y para sí, sino el gobernante del universo, que por su parte es sólo espejo para el libre juego del Decir determinador en sus consecuencias. Para Parménides, que concibe la *physis* como potencia esencialmente estática e imperturbable, la lucha está en el corazón de su principio. Como verdad o develamiento, el «es ser» se separa eternamente de la nada poniendo entre ella y él una rígida frontera, y esa polémica le es por completo interior; por el hecho mismo de vencer desde y para siempre al silencio y la ocultación, *su* cosmos está emancipado de la guerra inherente a la diferencia finita, y aquello que pasa por la criba del tiempo y la contraposición es mera apariencia, manifestación desde luego, pero de nada.

Los atributos del principio

La presencia que el ser nombra ya no constituye una pluralidad de objetos con desigual destino; es un viviente específico, «de intacto cuerpo», cuya vida resulta imparticipable aunque sea también lo inmediato. Pero es lo inmediato *en general,* no la existencia múltiple, y lo que tiene de no ocultarse jamás —de luz sin ocaso— lo tiene también de extrañeza hacia el pormenor de su mediodía. Todo objeto singular supone ese viviente a partir de su propio carácter numérico; con todo, ninguno lo expresa sino despojándose de su figura precisa y de su particular vicisitud. En principio, el ser está en la base de todo porque todo son «seres» o «entes», pero Parménides reconoce en esa condición genérica de la apelación el reflejo del contenido de la presencia y, por tanto, una actividad autónoma caracterizada por ciertas circunstancias. Tales atributos son en su conjunto el modo de ese «ser» y se deducen o demuestran a partir del concepto mismo de presencia.

1. *Ingénito-imperecedero*

El principio no conoce el nacimiento ni la muerte. Como lo idéntico en sí, «es, era y será siempre». La continua pregunta que el Poema se hace —¿cómo podría haber nacido?, ¿cómo, siendo, podría perecer?— se vincula a lo imposible de su desnaturalización; un árbol puede convertirse en barco y un pájaro en almuerzo de algún gato, como todo nacido se transforma antes o después en cadáver, pero el árbol, el barco, el pájaro, el gato y el cadáver no afectan en lo más mínimo la identidad del ser; toda diferencia cede ante la universalidad positiva y se anula allí. Parménides no niega la dialéctica objetiva del límite, el hecho de que puesta una determinación concreta se sigue para ella el provenir-advenir-devenir como existencia, y de que, por tanto, lo nacido nazca entre otras cosas a la muerte. Pero sí niega que ese proceso acontezca *temporalmente* en el principio. Determinarse más allá de la pura identidad y de su mantenimiento en cuanto tal lleva consigo conocer la contraposición y el cambio; ahora bien, ése es el riesgo seguro que lleva consigo la aventura de una individuación dentro del ser, y para nada toca al ser mismo. Si el saber le atribuye un origen está postulando inevitablemente un origen que *es* y, en consecuencia, está dividiendo lo real en un comienzo caracterizado por el ser y un después determinado igualmente por él. La pregunta sobre cómo podría haber nacido es entonces ¿no deriva de la presencia la pregunta por su origen? Entendido el ser como la acción de brotar a la luz ¿qué sentido tiene pensar en una decisión anterior? ¿Acaso hay un brotar del brotar distinto de ello mismo? La presencia no es sólo *el* presente, sino lo ontológicamente primero, aquello que recorre de parte a parte como continuidad todo el ámbito del cosmos.

2. *Continuo. Uno*

Si fuese divisible lo sería en partes idénticas —en momentos

iguales, por ejemplo—, o en partes no idénticas. Ahora bien, si las partes son idénticas no serán discernibles en modo alguno, y si son desiguales falta el supuesto de que propiamente *sean,* puesto que se diferencian de la pura identidad. Todo participa del ser, pero él es imparticipable. Dicho de otro modo, para cualquier algo el acceso al existir exige pasar por la acción del ser, que es la presencia en general. Lo oculto ha de permanecer así, como algo ausente y sin rastro alguno de presencia, o pertenecer incompartidamente al ser —cosa que exige desnudarse de la particularidad, tomando por propio y real sólo lo común a cualquier presencia posible, el presente fijo de estar en la luz. En definitiva, el principio es uno y continuo porque su determinación fundamental es la *simplicidad,* y la simplicidad proviene del tipo de acción que le corresponde. Si su acción fuera de la índole del crecer y el iluminar, su propio proyectarse introduciría una continua diferencia entre el hacer y su producto, y en el proceso causal resultante se desplegaría un curso evolutivo o un curso emanativo [10] donde lo simple pasa necesariamente a la composición de una totalidad real. Pero la acción del ser es *reflexión,* un hacer que se mantiene quieto y vuelto sobre sí, que abstrae todo cuanto suscita y conserva como presencia increada todo cuanto crea. La luz del ser rebota en sus fronteras, allí donde comienza el perfil de la nada, y en vez de proyectarse sobre lo otro iluminádolo queda doblada en una presencia presente o un ser que es. Por lo mismo, participar del principio implica atenerse a lo contrario de la parte en cuanto tal. El principio tiene efectivamente dos momentos para el análisis, uno surgiendo intemporalmente a la luz y otro en su conservación, pero la diferencia entre ambos es perfectamente nula. La presencia, ese viviente ingénito e imperecedero, es a la vez el inicial rasgarse de las tinieblas y su resultado.

10. Dependiendo de que el resultado constituya la plenitud (evolución) o de que la plenitud esté en la fuente (emanación).

3. *Inmóvil. Perfecto*

El Poema abunda en indicaciones del principio como «todo entero», «homogéneo», «todo lo mismo», «de intacta contextura», etc., que van siempre en un único sentido. Ese sentido es su completa ausencia de finalidad. El ser es *áteleston,* y *telos* constituye el término griego para «fin». Parménides no quiere indicar con ello que la presencia sea in-finita, ni desde el punto de vista de la indeterminación lógica (*ápeiron*) ni por faltarle confines. En relación con los otros principios de la filosofía griega arcaica, el ser posee un contenido incomparablemente preciso que se define por su esencia y los predicados derivados de ella. En cuanto a los confines de su reino, el Poema afirma inequívocamente una posición bien delimitada de la presencia dentro del interminable vacío de la nada; el «es ser» sólo rige dentro de una esfera, más allá de la cual existe otra cosa, y esa esfera tiene un diámetro exactamente tan vasto como el ámbito de la luz. ¿Qué significa entonces su falta de «fin»? Si no depende de una indefinición en el contenido ni de ocupar un lugar ilimitado, la falta de fin es falta de *finalidad.* Su acción es de una índole tal que desconoce el llegar a ser como proceso efectivo, donde cabría distinguir un más cerca y un más lejos de alguna meta. Llegar a ser es para el ser un acto único y eterno que no conoce etapas, que se cumple como *instante* absolutamente intemporal, y en ello se encierra su falta de fin. La substancia ontológica no *tiende* a ninguna cosa, porque sólo podría dirigirse hacia una mayor o menor negación de sí —esto es: hacia una irrealidad mayor o menor— y el suicidio es lo único vedado a ella por su propia naturaleza.

Heráclito discierne en las raíces del principio un niño que juega y, a modo de regla lúdica, el puro azar. Parménides dice de alguna manera lo mismo con el concepto de una substancia finita pero sin finalidad. Cuando el entendimiento se permite reflexionar sobre lo absoluto ve invariablemente allí un legislador que de alguna manera está vocado a sobrepasar su inventarse como principio. Pero sobrepasar la invención significa sencillamente *te-*

ner tendencias —paternales el Dios, maternales la Naturaleza—, y esa edificación banal es lo que niega el afinalismo absoluto del ser. El, la presencia, nada quiere y nada rechaza, no podría crecer ni disminuir verdaderamente, se atiene sólo a su poder o a aquello que le constituye en principio y, en definitiva, es ajeno a todo amor y a todo odio. Su ánimo es la concepción ontológica, la presencia, y por eso mismo no desea; concibe su propia verdad y se tiene en ella.

Ahora bien, lo sin-finalidad del ser es también, desde un ángulo levemente otro, lo inmóvil. Todo movimiento es un «llegar a» (ser o no ser), y el ser es precisamente «lo que ha llegado» como principio. Porque se da la posición del ser es posible algo en general —y no más bien nada—, pero esa posición no incluye ninguna otra cosa, se cumple en sí misma; cualquier «llegar a» ulterior, cualquier tendencia adicional se verifica desde el móvil de un incumplimiento, y lo incumplido allí es precisamente el ser puro y simple —que sólo existe en apariencia, sin el estatuto de lo presente—. Y que frente a esa inquietud por la realización total característica de lo aparente el ser se muestre «imperturbable», en esto consiste lo inmóvil de su acción. Inmóvil es el predicado de lo perfecto, y perfecto es el carácter de lo surgido por sí, pero la inmovilidad es igualmente indiferencia del principio hacia lo otro, serenidad de algo en su propia *posición inmediata,* y en esa medida, el ánimo «sin temblor» de la verdad que perseguía el saber.

Por consiguiente, la acción de la presencia es inmóvil o sin cambio por perfecta, pero no a la inversa. La perfección se deduce del afinalismo y éste, en última instancia, de la unidad y continuidad del ser. Con todo, su unidad y continuidad provienen lógicamente de algo más básico aún, de la simplicidad e inmediatez de su acto reflexivo, cuyo fundamento es la eternidad *en acto* de la presencia, no tanto prolongarse sobre una serie infinita de momentos como constituir un ser «todo entero», «de una vez» y «lleno».

4. *Lleno. Eterno*

La presencia no constituye una totalidad en el sentido práctico y procesual de ese concepto. Carece de momentos o de partes, y no se proyecta lejos de sí como la acción de cualquier totalidad. Sin embargo, es «toda». Ese ser toda expresa dos circunstancias: no surgir por partes sino «de una vez», y no tener otro tiempo que «ahora».

La presencia de Parménides se *define* sin *finitizarse.* Por esto es a la vez concreta y abstracta. Pero esa delimitación de sí que no obliga a sobrepasar el límite resultante es algo que la presencia extrae de su carácter *instantáneo.* El ser no tiene en una parte la invención y en otra la realización, no es —como todo lo temporal— un «entre» situado a caballo sobre el antes y el después, no tiene curso en sentido estricto. Se define sin perder la dimensión de puro instante, como algo que no es en realidad duradero sino ajeno a la naturaleza del tiempo, fugaz y eterno como el simple encenderse una luz en la noche. El incondicionado ahora del ser determina su radical falta de des-pliegue o, lo que es igual, la fusión de origen y resultado en un solo acto «imperturbable». A la presencia no le cuadra siquiera la expresión «ahora y siempre», porque indica algo semejante a un «ahora y también en otro momento», cuando es puro instante inmediato sin mezcla alguna de temblor o alteración. Por otra parte, lo instantáneo de la presencia determina a la vez el carácter inminente de su otro —a ambos lados del ahora— y su perfección respecto de cualquier forma distinta a la suya, porque su definición no contiene nada en suspenso, ninguna posibilidad aplazada.

Comprendiendo mal la estricta necesidad de *definición* en el principio parmenídeo, Meliso de Samos mantuvo las tesis fundamentales de ese pensamiento y suprimió el límite del ser: «de darse lo infinito se daría solo, porque habiendo dos se harían mutuamente de límites».[11] Con ello se insinuaba una síntesis del

11. Meliso, B. 6.

ápeiron y el *einai*, pero la indeterminación del ser constituye la ruina de su concepto, lo más contrario al contenido preciso de la presencia hallada en el Poema. En Parménides lo que hay es precisamente *dos* cosas con una rígida frontera entre ambas, y lo que se enuncia como principio no es lo verdadero porque abarque todo sino por su específica naturaleza. De esas dos cosas una es instante y otra es tiempo, una es pura presencia y otra es apariencia cambiante, una es «íntegra» y otra es «por partes». El ser comulga en un sentido y sólo en un sentido de la infinitud, usando la acepción positiva o acumuladora de ese concepto. Tiene límite o fin por todas partes, pero posee una densidad sencillamente ilimitada, infinita. Densidad es el otro lado del instante; lo instantáneo está fuera del discurrir temporal porque no se diluye en el aplazamiento y carga con todo el contenido de una vez. Esto es lo que significa el atributo *lleno* aplicado al ser: que su extensión se despliega hacia dentro, como la de un brotar replegado sobre sí. La medida de su poderío no es por eso suscitar alguna alteración interior o exterior, sino mantenerse intacto en el propio ánimo como pura tensión de «una esfera bellamente circular».

LA IDENTIDAD DEL SER O LA ESENCIA

Resta entonces por establecer qué sea en sí esa presencia viviente, y Parménides indica como última determinación del ser la *identidad*. Ser es «lo mismo que permanece en lo mismo, yace en sí mismo y persiste firme allí». El principio no es *comienzo*, no se pierde en la odisea de la acción efectiva, precisamente porque no llega a transformarse jamás en un curso y subsiste dentro de la dimensión del instante. Su vida es una reflexión directa, sin término medio, donde el producto no se distingue de la causa y hay una continua transparencia del surgir en el surgir. El principio ontológico dice su propia posición y nada más: ser es ser, yo soy yo. Por lo mismo, es pura tautología, movimiento anulado en cuanto suscita lo mismo y deshace la diferencia entre aquí y allá, antes y después, esto y aquello. El ser es, y en ello termina su aventura, porque lo que ese infinitivo devenido presente crea es el infinitivo mismo. De ahí que el ser carezca en sentido propio de toda *existencia*. Existencia es aquello que corresponde al contenido cuya realización no coincide exactamente con su surgimiento, es decir, aquello que corresponde a todo cuanto tiene vedada la tautología y no puede permanecer dentro de su identidad inmediata. Puesto que la presencia constituye lo inmediato positivo, luz, su *es* coincide con su ser y todo progreso ulterior representa una simple reflexión; pero la presencia determinada *existe* desde el momento mismo en que esa reflexión no devuelve como verdad su propia posición y sí otra presencia determinada. La rosa *es* planta, la planta *es* un cierto ciclo, etc., y recorrer esos «es» cambiantes forma su proyección vital, el enjuiciarse que los primeros griegos llamaron «justicia». Sin embargo, en lugar de verse lanzado a la identidad como diferenciación que es la existencia, el ser vive una *esencia*, un imperturbable volver a sí mismo desde cada existente. Esa es la «poderosa» necesidad, que «lo tiene entre las cadenas de un límite» y no aflojará los «grandes vínculos», como es también la *moira* o destino, que «lo encadenó a ser entero y sin movimiento».

Necesidad y fatalidad

El límite es «el límite que coarta por todas partes», un presionar sobre ello lo otro, lo dejado atrás por el mero acto de surgir, cuyo peso en cada punto de la presencia —igual, por supuesto, a todos los demás— es aquello que determina su figura de *esfera*. Sólo la esfera es equilibrio absoluto de interior y exterior, y su forma curva, «bien redondeada», proviene del homogéneo contenido que brota desde dentro tanto como de la resistencia o presión constante ejercida por lo de fuera. La determinación esférica del ser no alude a ningún movimiento circular

que de alguna manera se reitere una y otra vez, sino a la pura tensión igual o equidistante de lo «lleno», porque la esfera es el cuerpo de la presencia, la tensión interna o el ánimo del ser.

Visto más de cerca, el Poema presenta sucesivamente dos afirmaciones sobre el estatuto del ser:

> «...pues la poderosa *ananke* lo tiene entre las cadenas de un límite que coarta por todas partes»

> «...pues la *moira* lo encadenó a ser entero y sin movimiento».

Según parece, *moira* lo encadenó y *ananke* lo mantiene así (para lo sucesivo). Con todo ¿es idéntico aquello a lo que está ligado el ser en ambos casos? La *moira* lo ata a la impasibilidad de la absoluta plenitud, al estatuto de lleno («ser entero y sin movimiento»). La *ananke* lo mantiene en una impermeabilidad o una piel («cadenas de un límite que coarta por todas partes»), cosa distinta debido a dos razones cuando menos: a) la necesidad impide que otro penetre y ser salga fuera de sí, es decir, *supone* la cesación de la presencia (en lo aparente) y *decreta* como solución la ruptura, que es la propia piel o límite; b) el destino no contempla siquiera hipotéticamente un otro: *supone* la plenitud inmediata del principio y decreta que al es le toque o corresponda el ser. Por consiguiente, *moira* lo ata a sí mismo y *ananke* al aislamiento. Pero entonces el destino es lo determinante y la necesidad el primer efecto de su determinar, allí donde la *determinación* es *condición.* Ahora bien, el decreto del destino confirma la esencia y es simplemente lo que es, visto como *tener que* ser eso mismo. En cambio, el decreto de la necesidad —la piel del ser o la exacta medida del radio de la/su esfera o presencia— coarta efectivamente y, por tanto, permite fantasear con una alternativa. ¿Acaso sin la necesidad cesaría el cesar? ¿Acaso es una cuestión de mero hecho la ruptura de presencia y apariencia, una situación heredada en vez de una razón eterna? A estos efectos, lo decisivo es establecer si existe un nexo lógico

forzoso entre plenitud y límite, y la actitud de Parménides parece afirmativa. La «poderosa» necesidad *vigila* el cumplimiento de la esencia, que a su vez es el decreto del destino, y cercando al ser por todas partes lo hace *ásilon, inviolable.* Por lo mismo, el principio parmenídeo se escalona en dos niveles; el primero, correspondiente a la *moira,* presenta su necesidad como destino y es el reino de las decisiones puras; el segundo, propio de la *ananke,* es la necesidad como barrera, reino de la constricción o de las soluciones a dilemas. Uno pone la esencia y otro la guarda.

Ser y pensar

Pero el saber parmenídeo no se cierra aquí, después de demostrar el qué y el cómo del *es* en general. La Verdad conminaba al poeta para que observase la transformación de lo ausente en firme presencia «para el pensamiento». Cuando ha consumado prácticamente su revelación acerca del principio, la Verdad declara:

> «Es lo mismo [el] pensar y aquello por lo cual hay pensamiento».

Del ser ha dicho que es un ahora sin vacilación ni aplazamiento. Del pensar dice sencillamente que es causa de sí mismo. La fuente del pensamiento es el propio pensamiento, que pertenece a todos los hombres y a ninguno en particular, pues lo pensante en ellos «es la *physis* de sus órganos».[12] Que el pensamiento sea causa de sí lo determina como algo sin fondo y sin origen, invocado al «es» por su propio «es». Y esto implica abandonar la idea griega tradicional de una situación caótica primitiva. En el comienzo fue caos, según Hesíodo, pero aquello que es causa de sí está en el comienzo y antes del comienzo. Que

12. Parménides, B. 16.

en el comienzo era caos constituye ya un juicio del pensar y, más aún, el juicio de un pensar que todavía no ha descubierto su verdad. Del mismo modo que la presencia se contrapone a la apariencia como lo lleno a lo vacío, el pensamiento se contrapone a la opinión (*dóxa*) como se distingue el estar en la luz del estar en tinieblas. Si la verdad es el develamiento originario del ser, el pensar es la condición del deslinde ontológico, la *necesidad* misma que conserva la frontera irrebasable entre ambos reinos y mantiene al ser como ser desde su ley de no contradicción. En efecto, el pensamiento es para Parménides el sistema de la identidad pura, el ámbito donde la identidad se funda y justifica como esencia viviente. De ahí que:

> «Lo mismo es pensar y ser».[13]

«Lo mismo»

El pensar es la conciencia de sí del ser. Y a la inversa. Toda filosofía gravita sobre esta ecuación e intenta comprenderla. Pero en Parménides se establece en principio a partir de lo que *no es* pensamiento ni ser, sobre la identidad de nada y opinión, y es la unidad de ser y pensar aquello que consuma el paso lógico desde la noche y el olvido hasta el cambio y la pluralidad. Porque el pensamiento es conciencia de sí del viviente eterno hay la identidad paralela de lo cambiante y la nada. Sin la determinación férrea del pensar, la presencia se diluiría en apariencia y el ser en la ambigüedad del movimiento; sin lo lleno e inmediato del ser el pensamiento sería la reflexión del vacío sobre el vacío, coherencia de una sombra. Pero lo decisivo no es la mutua dependencia de ambos, sino la consumación de la identidad en sí o de la esencia como fundamento absoluto. La identidad es aquí del ser con el ser a través del pensamiento, y del pensar con el pensar a través del ser. En la afirmación de que

13. B. 3.

son lo mismo lo principal es ese *mismo;* no se trata de que acción intelectual y presencia sean en definitiva indiscernibles, sino de que lo mismo es en sí aquello vocado a aparecer en un caso como pensamiento y en otro como presencia. Ser y pensar son los verbos de esa substancia, los actos del Uno, y su asimilación se funda en manar de ese fundamento común y esencialmente simple cuya vida es el infinito ensimismarse.

Pero puesto que el camino del ser constituye a un tiempo el ir hacia sí del pensar, la descripción del ser es a la vez una deducción interior del pensamiento, y el resultado expresa tanto una teología como una lógica, porque el contenido del pensamiento es la descripción del ser y la descripción del ser es la exposición de la necesidad del pensamiento. La grandeza de este punto de vista reside aquí, en el hecho de que su comienzo es también su meta como movimiento puramente interior donde ese *mismo* absoluto es a un tiempo lo inteligible y lo real, no como algo real en sí e inteligible para otro o inteligible en sí y real por su relación a otra cosa, sino como esencia que en tanto *es* constituye un pensamiento y en tanto piensa *es.* La tan mentada conexión del Poema con religiones mistéricas debe empezar constatando su completa supresión de elementos personales en lo divino. Uno de los fragmentos de Heráclito indicaba ya que «lo sabio quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus»,[14] y en Parménides esa vacilación se ha cortado de raíz. Lo divino ni quiere ni puede llamarse otra cosa que unidad de ser y pensamiento. La fusión de teología y lógica es precisamente la ontología en cuanto tal, donde el saber se emancipa de sus vínculos con la contemplación de cosas externas. Si alguien quisiera buscar allí una voz edificante quedaría en extremo defraudado, pues aunque el Dios se descubre como lo inmediato sólo el razonar más riguroso conduce a él, y la única religiosidad sensata es el ejercicio consecuente de la inteligencia.

14. B. 32.

De las cinco condiciones exigibles al concepto de principio sólo resta la última por precisar, la de que ese concepto no sólo ha de ser coherente en sí sino resolver de modo inequívoco el sentido de lo inmediato para la conciencia. Ya al comienzo del Poema, la Verdad indica como segundo camino para el saber el de que «no es y no-ser es necesario».[15] Este camino afirma como real lo otro del ser, aquello no eterno y lleno de sí. Respecto de él la diosa muestra una doble actitud; al comienzo indica sin más su impracticabilidad para el saber y, una vez consumada la descripción ontológica del ser, pasa a exponerlo como un necesario *también* de la conciencia, aunque advirtiendo lo «engañoso» de sus propias palabras. Esta exposición no es ontológica sino exclusivamente cosmológica, y su certeza definitiva se enuncia así:

> «Todo nació y existe todavía, y continuará creciendo hasta que un día muera».[16]

Demencia y cordura

Nada parece más obvio que esta afirmación y, sin embargo, el saber se levanta contra el decreto de caducidad universal desde la experiencia de algo que ni nace, ni crece, ni muere; de algo que propiamente está absuelto del existir en cuanto tiene de identidad limitada o cambiante. Allí «génesis y destrucción son abolidos», y no tanto porque esa dimensión esté más allá de la experiencia como porque constituye lo único verdaderamente real, aquello ubicuo e inmediato sobre cuya simple identidad se apoya todo el mundo engañoso de la multitud y el tiempo. Parménides construye el primer ataque sistemático y radical contra el sentido común, contra el entendimiento y sus categorías, sobre la base de un concepto donde se funden inseparablemente el misticismo y la racionalidad más severa. El sentido común (*doxa*) es la conciencia de sí de una nada, el terreno donde la noche y el olvido suprimidos por el surgimiento de la presencia se conservan como mundo aparente dominado por el cambio y la pluralidad. Por lo mismo, creer o poner convicción en ese conjunto de meras relaciones y figuras aprendidas es pura demencia, propia de individuos «sordos, ciegos, estupefactos, turba sin discernimiento»,[17] cuya característica más señalada está en sus «dobles cabezas», aseguradas por una parte de que *hay ser* y convencidas igualmente de su continua corrupción en el cosmos sensible. Hay desde luego como una inevitabilidad fáctica en ese cosmos, en cuya virtud sigue subsistiendo cuando lo positivo de su concepto —el ser— se le ha escapado, pero no menos inevitable es trazar bien la frontera entre una y otra experiencia, entre la forma universal, simple e instantánea del ánimo (pensar, conciencia de sí del ser) y la forma aprendida de la sensación, cuyo objeto es particular, híbrido y pasajero. Porque en el concepto del ser se comprende la negación de su negación, pero esa negación de la nada es sencillamente él mismo en su inmediata positividad y homogeneidad. A estos efectos lo decisivo está en que las cosas singulares no pueden pensarse, carecen de *expresión.* Semejante zona de la experiencia «no se puede decir ni pensar», porque la singularidad en cuanto tal es algo sólo aparente.

Acosmismo

Lo fragmentario de esta última parte del Poema referida a la apariencia deja algunas cuestiones primordiales sin respuesta. Y el carácter básicamente ambiguo de lo aparente hace difícil una distinción definitiva, porque si bien todo ese campo consti-

15. B. 1.
16. B. 19.
17. B. 6.

tuye la pérdida y el olvido literal del ser, es en alguna medida presencia también. Cabe contemplarlo *como si* fuera ser, como viviente simple y continuo que no nace ni perece, y es entonces cuando lo ausente —la presencia en cuanto tal— alcanza una clara manifestación. Sea como fuere, el cosmos queda despoblado y, por lo mismo, sucumbe; no le queda alternativa alguna salvo la de configurarse como *mundo* de singularidades ilusorias o desvanecerse en su diferenciación hasta ceder paso a una identidad general y fija. Sin embargo, resta un problema de genealogía para ese conjunto de impresiones y regularidades; el Poema indica que:

> «la Tierra... el éter común, el Olimpo... y la cálida fuerza de las estrellas fueron lanzados al nacimiento».[18]

En esa medida, el cosmos acaba surgiendo por más que se oponga en su diversificación y en su fluir a la presencia. Parménides emplea una expresión poderosa cuando afirma que fue «*lanzado* al nacimiento», proyectado al des-pliegue, y en otra línea indica que «Eros fue el primero de los dioses»,[19] como si el sentimiento del amor estuviera presente al iniciarse la *mezcla* de diversos determinantes de la apariencia. Sin embargo, Eros es inequívocamente un dios creado, como *su* cosmos, y resta saber qué principio lo lanzó a la existencia, cuál es su germen, y el Poema se limita a aludir a «la diosa que lo gobierna todo»,[20] sin más especificaciones. El parentesco de esta diosa con la verdad, con el ser o con la ocultación no se aclara, como tampoco su vínculo con el mundo regido por ella, porque su gobierno no explica la originación de lo gobernado.

18. B. 11.
19. B. 12.
20. B. 12.

Recapacitar sobre el sistema parmenídeo es asunto extremadamente difícil y más aún a partir de su derivación en las aporías del movimiento. En principio, lo único evidente es algo doble: a) se produce un acuerdo absoluto entre el pensamiento y la presencia; b) este acuerdo tiene por condición reconciliar únicamente lo abstracto con lo abstracto, no el cosmos con el saber. El Poema funda la primera ontología, la primera descripción de lo que es en tanto es, y, sin embargo, la identidad de ser y pensar así conquistada desemboca en una escisión de la conciencia. Por una parte hay el reino del no ser, de lo limitado e inesencial, regido por el tiempo y el pasar continuo de las cosas, mundo del que es preciso arrancarse. Por otra, hay la esencia invariable y apodíctica que yace sólo en sí misma, aislada de aquel informe caos de determinaciones singulares al cual se compara con ventaja. Esa esencia es el refugio del saber, pero es al mismo tiempo su exilio, porque en el principio descubierto nada justifica la necesidad del universo singularizado y cambiante: en un lado permanece la forma concreta —nacida por *physis* o por *tecné*—, natural o artificial, pues tanto da para esta ontología —surgiendo y muriendo, sin otro destino que reiterar lo inútil de la vida encerrada en su ciclo, presidida por la caducidad y perpetuamente activa para devorar a sus hijos como el viejo dios del tiempo. En el otro extremo está ese imperturbable donde es posible hallar un refugio —aunque jamás un sentido— para el perecer gratuito y estéril. Ese imperturbable es en sí mismo el acto del pensar pero no se piensa en cosa alguna, porque no responde del cosmos y es sólo lo radicalmente *otro*.

La ambigüedad de lo inmediato

Por tanto, sostenerse en la verdad es hacerse cargo del más absoluto desgarramiento. Conocer su discurso, su *logos*, no implica volver a lo concreto con ojos llenos de sentido, sino excluir

la diferencia en general. Saber la verdad significa experimentar la escisión que ella misma es en su concepto, o mejor aún resucitar ese corte entre ser y nada, develamiento de la presencia cuyo resultado inmediato es la transformación de todo en mera apariencia. La verdad es el ser *sobreponiéndose* a la finitud y la corrupción, y el elemento trágico está para la conciencia humana en que esa operación no suprime lo finito. Queda excluido del ser, pero no excluido del no ser, y afirmando que no es el filósofo afirma que *es* no siendo. Puesto que el principio absoluto constituye una actividad inmóvil, puro mantenerse dentro de una reflexión *directa* que no pasa por el universo de las formas precisas, todo cuanto «es» algo se transmuta en algo que «era» ser antes de determinarse y ahora «es» nada, pura sombra, por el mero hecho de haber obtenido una especificación dentro de lo general. La incomparable paradoja que de ello se sigue es un doble sentido de lo inmediato, una inmediatez compuesta por el ser como ánimo y luz, y una inmediatez integrada por las transformaciones (aparentes) del ánimo y la luz. El principio de Parménides quiere ocupar el núcleo fundante de la *physis,* y por eso mismo no cabe atribuirle una naturaleza similar a la de los entes de razón propios de cualquier lógica formal. A una objeción de esa índole Parménides podría contestar que la estructura del lenguaje apoya firmemente la posibilidad de construir una ontología, pero que la ontología misma será coherente o incoherente desde la expresividad verbal —y, en definitiva, que eso poco o nada le incumbe—. El Poema llega a las palabras para demostrar aquello que con o sin palabras «es ahora», como señal de una intuición específica del contenido en la conciencia. Y lo que le importa al saber es introducirse en esa dimensión eterna del instante «que múltiples indicios señalan».

Ser y vida

Sin embargo, lo que el ser tiene de sobreponerse a la nada fundando el contenido real tropieza con la forma de ese contenido mismo, con la pura identidad, y en última instancia es

esto último lo que domina en Parménides. Más aún, la forma de la pura identidad excluye de ese viviente el carácter más señalado y manifiesto de la vida, que permanece inalterada a lo largo de su continua división y recomposición. El ser es todo menos escisiparidad infinita, como la vida, sencillamente porque no *puede* delegar su impulso en ninguna determinación concreta, porque no *puede* aventurarse en ningún pensamiento preciso y seguirlo hasta el fin. De ahí que el cosmos caiga del lado de la nada en cuanto tiene de surgir cambiante y del lado del ser en cuanto tiene de presencia instantánea y suficiente en sí misma. Pero ¿por qué no *puede* el principio parmenídeo «jugar» con el cosmos como el logos de Heráclito? Evidentemente, se lo impide el hecho de ser *esencia, sí mismo,* de modo exclusivo. El ser parmenídeo es ante todo un «yo», y no sólo un «yo» sino la base inconmovible de cualquier filosofía de lo absoluto como sujeto. La especulación alemana de los últimos siglos ha hecho familiar la idea de una «alienación» como momento fundamental del proceso subjetivo, y el mero concebir un proceso en lo absoluto parece apartarse irremisiblemente de Parménides. Pero lo esencial del sujeto no es «perderse» —lo cual, siendo de algún modo forzoso, resulta en definitiva transitorio— sino estar en sí mismo, reflejarse como lo que es, saber de sí, identificarse.

Pero la última determinación del ser es en todo caso conservar una esencia, no tanto ser *por* sí o hacerse como ser *en* sí o mantenerse idéntico. El rigor deductivo de Parménides impone como corolario de esa necesidad que cualquier generación sea irreal e impensable. Lo que nace ha de brotar de lo idéntico o de lo diferente, pero ninguna de estas vías es practicable. Si nace de lo idéntico permanece dentro de sí sin pasar a la separación, manteniéndose indiscernibles el germen y lo engendrado. Si nace de lo diferente tampoco nace en realidad, porque o bien se entiende por nacer un provenir de y una relación, que falta entre lo heterogéneo, o bien el nacimiento no supone relación alguna, en cuyo caso carece de contenido propiamente dicho.[22]

22. Cf. Pseudo-Aristóteles, *De Melisso, Xenophane, Gorgia,* III, 997 a 1.

En el mismo sentido va la afirmación de que «un móvil no se mueve ni en el lugar donde se encuentra ni en el lugar donde no se encuentra»,[23] y todos los ingeniosos argumentos levantados contra el desplazamiento y la alteración en general. Sin embargo, la absoluta fijeza de la identidad compromete en definitiva la acción misma de la presencia, el «es» del ser, hasta reducirlo a una situación de divorcio entre dos contenidos puramente fácticos, lo uno y lo múltiple, la esencia y la existencia.

Diferencia e indiferencia

En esa medida, el ser no es verdaderamente lo otro del no ser, la presencia no es lo otro de la apariencia, sino que hay simplemente dos cosas heterogéneas. La oposición implica una *relación,* y el ser sólo se relaciona consigo mismo. Pero si sólo se relaciona consigo mismo y es algo que no puede concebirse sin una perpetua reflexión identificativa (eso es, en el ser, el *pensar*), recorre por fuerza el contrasentido de un número dos —el uno desdoblado de la reflexión— cuyo destino no fuera expandirse en la tríada. Lo otro, aquello de lo cual se arranca mediante la operación de la verdad, crece a partir de su existencia enteramente separada del principio desde la pura vaciedad de nada hasta el cosmos aparente del sentido. Ante ese cuerpo de ánimos que es el reino fenoménico, aparente, la experiencia del ser está en poner lo múltiple de modo negativo, como cosa sin principio propiamente dicho. Lo invariable de la presencia es entonces un puro resistir la especificación del ánimo y de su sentido, el pensamiento que se determina obstinadamente a ser libre de cualquier determinación extraña a la incondicionada identidad. Pero no deja de ser necesario ese espejismo, porque sólo siendo lo negativo de lo múltiple puede la presencia ontológica mantener el contraste dentro de la guerra imperturbable que define su esencia inmóvil. A esos efectos ha de afirmarse que

23. Zenón de Elea, B. 4.

«si lo uno no es los otros tampoco son»[24] mientras se afirma igualmente que lo uno es indivisible e imparticipable. Esto implica, por su parte, que la contraposición queda osificada, establecida como mera indiferencia de lo contrapuesto, cuando uno de los extremos —y precisamente el positivo, el ser— es lo más opuesto a la indiferencia y se forma a partir de una continua identificación cuyo arranque en la conciencia es la negación del cosmos manifiesto. Poco o nada cambia que esa negación no dependa de la conciencia, que más bien resulte descubierta cuando la conciencia pasa a tener por objeto el sí mismo, porque para el saber la meta sigue siendo la experiencia viva del principio como todo real, como aquello sin excepción.

Desde el punto de vista especulativo, el paso fundamental de Parménides es partir de una causa asimilada a lo indefinido y desembocar en otra que contiene ya la intuición de un contenido real en cuanto es lo diferenciado del cosmos. Pero esa diferencia es ahora una escisión exterior. De ahí que el pensar se oponga al sentido común prescindiendo de preguntarse a qué azar responde este extravío, incapaz de concebir la simple conciencia como aquello sobre cuya iluminación se establece la sabiduría, y de ahí que piense, ajena a su oposición, la pura identidad y la diferencia, lo uno y lo no uno. La inmediata consecuencia es la representación del ser eterno e inmóvil al cual cerca por todas partes la nada, y no una nada real o la nada *del* ser, sino un simple vacío que se mantiene en quieto equilibrio con lo lleno, por él encerrado en sí mismo.

Abstracción y transcendencia

La esfera bellamente circular se asemeja por eso al paraíso perdido, y no es casual que la más profunda asimilación de Parménides por la filosofía pitagórica desarrollada de Platón sea el mito de una *caída* en la finitud, semejante a un tropiezo del

24. Platón, *Parménides,* 166 b.

mortal en su camino hacia la diosa Verdad. En realidad, se ofrece como vida del principio algo que para nada se vincula con la vida misma y su abierto concebir. Lo circular de la esfera, pensado desde el diámetro fijo de la presencia que su identidad impone, no significa un proyectarse del principio en todas direcciones y fundando en el dominio de su soledad un universo, sino moverse de lo mismo a lo mismo, tener en el comienzo el término y ninguna otra cosa. Sin embargo, ésa es la esfera de la *luz,* el paisaje inaugurado por el Día intemporal de la presencia, y considerar fijas sus dimensiones equivale a ignorar lo que en la luz hay de pura velocidad, de volcarse sobre lo otro o aventurarse en el vacío. Puesto que en el ser falta una inclinación interior a desbordar toda identidad alcanzada, a extralimitarse, lo que falta es la animación misma del principio, su fuerza. Esa fuerza en cuya virtud él «es» y es precisamente ser, plenitud y universalidad, no viene enteramente de él mismo, que está paralizado en un extático ensimismamiento. El deslinde de lo otro responde a su propio contenido, pero requiere las cadenas de la *ananke.* La mismidad es su lote, aquello que le toca en suerte con arreglo a su concepto, y sólo una necesidad ciega y racional al tiempo lo mantiene dentro del límite. Pero esa *ananke* es el requerimiento de su propia abstracción como concepto, aquello que nace en la escisión exterior de ser y no ser como estatuto para lo aislado y, sin embargo, contiguo.

Porque el ser excluye sin más toda diferenciación y multiplicación es ante todo algo *común,* y sólo en menor medida universalidad real. La universalidad implica lo múltiple y la diferencia, dado que los distintos unos son distintos entre sí y no diversos de ella. Pero el ser no se concibe en Parménides como fuente de la individualidad y la particularidad, sino como una condición de cualquier objeto posible que jamás se confunde con lo concretamente surgido. Toda cosa *es,* y en caso contrario carece de existencia; con todo, el *es* no participa de la existencia. Queda como base general que cesa en su carácter general cuando algo pasa a existir concretamente. Ser es aquello que la cosa *era* —antes de ser cosa y determinación singular—, aquello que

deja de estar vigente cuando la cosa efectivamente *es.* Por lo mismo, el ser es sólo base, fundamento sobre el cual se levanta lo otro, y lo otro es otro justamente porque ha pretendido particularizarse.

La fundamentación que el ser hace de lo inmediato es por ello ilusoria; en vez de indicar algo general que permanece en sí mismo a lo largo de su libre especificación, ve como inmediato aquello común que se obtiene abstrayendo lo concreto de lo concreto. De ahí que su intuición de la substancia simple y continua se transforme constantemente en pura tautología, y que la dialéctica objetiva se transforme en dialéctica subjetiva, en argumentación. Lo simple y continuo sencillamente no es tal, no se encuentra aquí y ahora salvo suprimiendo el surgimiento de la concreción, desandando la construcción del mundo en la conciencia. Y entonces, cuando llega el momento de quedarse en eso y en su serenidad, el saber sigue atado al procedimiento de su propia liberación y reitera la antítesis de mentira y verdad como oposición exterior. De hecho, no puede *abandonarse* a la presencia que ha conquistado descorriendo la pantalla de lo aparente, porque si prescinde por completo de lo aparente prescinde también de la presencia. Una y otro son perfectamente heterogéneos, pero la presencia necesita lo aparente a título de contraste; sin ese reino de cosas múltiples ser y pensar quedan circunscritos a la pura tautología. Por consiguiente, pasar al otro lado, permanecer en la luz, es lo mismo que quedar repitiendo el carácter falso de cualquier concreción sin desembocar nunca en algo distinto de lo concreto y su no ser.

Al consolidarse dentro de esa presencia limitada en el espacio e ilimitada en la extensión, el pensamiento se transforma en interior de algo exterior, y aunque sea ahora lo real en términos absolutos es sólo al precio de coincidir la realidad con lo más abstracto. Con ello no suprime la existencia independiente del ser, ni suprime tampoco la «doble cabeza» de los humanos, porque su ir más allá de lo aparente consiste sólo en abstraerlo y quedarse con el residuo común de un «es» aplicable a toda cosa. Frente a esa existencia el pensamiento sigue siendo nada, y sin su con-

curso surge un universo que habita la temporalidad y no conoce, por tanto, límite alguno en la extensión. Pero el dominio de la particularidad y la individuación sólo es atravesado y concebido por el pensamiento cuando él mismo aparece como relación de ser y nada, de unidad y pluralidad.

Con todo, esto es lo no desarrollado aún. El pensamiento pronuncia su contenido como pura identidad; es la determinación cargada de consecuencias llevada a su última consecuencia, al principio de no contradicción, que simultáneamente cubre la falta de temblor y la tautología, la serenidad imperturbable del ser y su abstracción. Al ponerse como pura identidad constata que no es todo, que su destino consiste en ceñirse a una parte sitiada por lo indiferente al saber de sí, y cuanto más insiste en alejar su verdad de lo concretamente manifiesto más se hunde en el desgarramiento. La diferencia ontológica —la distinción entre lleno y vacío, entre contenido instantáneo y despliegue gradual— ha pasado a ser oposición de la unidad y la diversidad, y lo diverso en general, lo ya abolido en el arrastre de las cualidades particulares al Uno absoluto, reaparece como el *otro* y a un tiempo *único* mundo, es decir, como una conciencia contrapuesta a su autoconciencia. El pensar parmenídeo es conciencia de sí, pero ese sí mismo (la esencia) es por su propia naturaleza una alteridad para la simple conciencia, condición abierta a un brotar espontáneo. El *autó* no se opone a una conciencia precisa o a un cierto cosmos, sino sencillamente a la conciencia en cuanto tal, como fusión de un ir y un venir al encuentro. De ahí que la autoconciencia, el pensar del ser, no pueda asumir la conciencia como *suya,* y superar esta escisión absoluta constituye el siguiente paso del saber, la filosofía de Anaxágoras, donde el pensar parmenídeo se transforma en una inteligencia activa y el ser en la materia de su discernimiento.

VI. ANAXAGORAS

La diferencia de ser y pensar

El saber de Anaxágoras arranca de concebir la necesidad de una sentencia parmenídea y sus consecuencias. En el Poema una de las líneas, mencionada antes como de paso, dice simplemente:

> «Es lo mismo [el] pensar y aquello por lo cual hay pensamiento».[1]

Ninguno de los fragmentos conservados de la llamada escuela de Elea se hace cabal eco de esta afirmación ni, por consiguiente, desarrolla su implicitud. Sin embargo, la sentencia de Parménides dice obviamente muchas cosas, y algunas incluso hostiles en definitiva a la afirmación del puro ser como verdad. Ante todo, afirma que el pensar es causa de sí, que se crea a sí mismo. El es la esencia que presupone su propia existencia, el concepto que siendo posible es inmediatamente real. Anaxágoras parte de aquí, de que el pensar (*noein*) no es diferente en naturaleza a su causa y de que, por tanto, el pensar es el principio absoluto perseguido desde el comienzo de la filosofía. La unidad genética del pensa-

1. Parménides, B. 8.

miento consigo mismo por intermedio del simple acto de pensar(se) hace del pensamiento una *inteligencia* eterna e inmóvil en sí, cuyo ser no es la rígida identidad de ser sino una actividad infinitamente indiferente a sus efectos aunque causa de la diferencia y la concreción en general. Es preciso observar que si bien para el ser se dice la tautología «el ser es», para el pensamiento lo esencial es otra cosa: su causa está en su propio ejercicio, su fuente es el pensar mismo, que por eso es incausado y libre. Resulta desde luego posible decir que «el pensamiento piensa» y que esa ecuación se identifica con «el ser es», pero lo decisivo reside en que el pensar *se inventa* y por lo mismo iguala su posibilidad con su realidad, mientras el es del ser depende en definitiva de custodiarlo así las cadenas de la *ananke* eleática. Dicho de otro modo, la necesidad del ser es la necesidad de una *condición*: [2] todo algo es, toda existencia ha de pasar por el ser o quedarse en nada. En cambio, la necesidad del pensamiento, del *Nous,* es la de lo *autoconstituido,* la necesidad ontológica propiamente dicha. La extensión, el tiempo, la materia, el número y los demás principios hallados por la filosofía en su búsqueda —incluyendo al propio ser— son determinaciones *pensadas,* modos de una actividad absoluta que allí se expresa y no se expresa como tal. Pero sólo el pensamiento en el sentido general de acción determinante es su necesidad como inmediata y evidente causa de sí, y sólo él descarta todo otro principio para su formación.

Este concepto del pensamiento o de la inteligencia presenta para la conciencia posterior al espíritu griego la dificultad de confundirse con el entendimiento subjetivo, es decir, con la facultad reflexiva y cavilatoria de ciertos vivientes y del hombre especialmente. Sin embargo, cuando Anaxágoras, Aristóteles o el propio Parménides aluden al *Nous* no se están refiriendo a las operaciones «mentales» de un sujeto como algo que se contraponga a las operaciones «materiales» o «físicas» de ese mismo sujeto o de lo demás. De hecho, afirmar que el entendimiento *humano* es el

2. Condición para «todo» como *cópula;* para «lo otro» como *lo mismo;* para «nada» como *algo.*

principio universal de las acciones lleva el sello de lo grotesco, porque el entendimiento es algo derivado de la vida del viviente donde aparece, y en vez de concebir o inventar archiva convenciones y consejos de índole básicamente doméstica. Cuando Anaxágoras habla del pensamiento como instancia eterna y todopoderosa se está refiriendo a aquello que hay *antes* de escindirse lo real en psicología y física, en mente y cosa, a la inteligencia *objetiva* presente en todo algo. Esa dimensión objetiva del pensamiento es precisamente el rasgo primordial del saber griego junto con el concepto de *physis,* y es también aquello que el mero entendimiento ni puede ni quiere captar.

Peculiar causalidad del principio intelectual

¿Qué sentido tiene entonces el término *Nous*? Sencillamente el *concebir* tomado en su más absoluta e impersonal libertad. El pensamiento piensa ciertamente el pensamiento, pero pensarse es inmediatamente un concebir y un río de invenciones o discernimientos; en esa medida, queda en sí y a la vez se proyecta sobre su otro, mueve y detiene, hace y deshace lo hecho. El *Nous* no tiene límite alguno, no empieza ni termina jamás.

Por otra parte, la carencia de definición para él fuera del causarse a sí propio implica lo indefinido, aquello que *puede* ser pensado o inventado, y esa retirada general de la presencia que el pensar verifica por el hecho de ser la definición de todo algo es la reaparición del cosmos como su obra o como lo indefinido en su irse definiendo, uno y otro a la vez respecto del pensamiento. Ese «uno y otro a la vez» es la superioridad del *noein* sobre el *einai,* del pensar sobre el ser. Puesto que el pensar se causa a sí mismo incesantemente, su causar o su actividad se distingue radicalmente de la actividad del ser. La mera posición del ser como principio supone todas las exigencias ontológicas del sujeto elevado a causa absoluta y, por consiguiente: a) que lo concreto ceda a lo abstracto y la diferencia a la identidad; b) que lo inmediatamente otro del principio no tenga verdad ni

realidad; c) que se desemboque en un acosmismo limitado, en una negación del pormenor basada sobre la abstracción de lo Uno y no sobre la ilimitada fecundidad del principio. Bien al contrario, la inteligencia no deja sello alguno en el efecto, no es cautelosa o parca en su dispensación, ni debe retornar reflexivamente a sí; en realidad, es la única causa que no requiere nada de su consecuencia, que la inventa y la deja ser. Como Anaxágoras afirma, el *Nous* simplemente *pone en movimiento,* sin imponer fidelidad ni semejanza para con él a lo movido. A lo largo de la presencia es el saber objetivo subyacente que en su manifestación constituye la vida de lo espontáneo, pero en ningún momento exige como suyo sino lo natural, en ningún momento impone a la cosa concreta ser un pensamiento y no esa cosa concreta, porque la inteligencia es el poderío de la determinación en general y está en lo determinado como en sí misma.

Ahora bien, esa diferencia entre *einai* y *noein* es la diferencia entre un concepto condicionado y el concepto absoluto. El Poema parmenídeo se había acercado a él afirmando que ser y pensar eran una misma cosa, simple e instantánea en sí, pero la igualdad de ambos principios velaba allí lo fundamental. Era la igualdad del ser consigo mismo a través del pensamiento, y no la objetividad universal de la inteligencia; por eso la ecuación ontológica del ser y el pensar cederá paso en el saber al desarrollo de la idea del pensamiento. El saber reclama ahora el concepto absoluto sin las servidumbres lógicas derivadas de substantivar el atributo de la identidad o del *en sí;* reclama, por tanto, un principio que sea la verdad de lo uno *y* lo múltiple, de lo eterno *y* de lo perecedero, un principio, en fin, *que esté inmanente en su otro y no por ello extrañado de sí.* En esa medida, lo importante es destacar la diferencia de ser y pensar, más que su igualdad, porque sólo el pensamiento se autoconstituye incesantemente, sólo él se pierde sin perderse en la pura concepción. Como tal causa de sí, la identidad del pensar es su acción, no una esencia fija que haya de ser custodiada, y esa simplicidad del concebir concebido es lo que el saber levanta como idea infinita. Lo absoluto es que el pensar sea, no que sólo el ser pueda pensarse, y la transición se

centra en el paso de la quietud a la pura acción. Lo Uno como ser es el obrar sin obras, la presencia sin presencias, y ha de concebirse circundado por una nada extraña, indiferente e impotente respecto de ella. Pero lo Uno como pensamiento es el impulso del que ninguna cosa escapa.

El concepto de «Nous»

El efecto inmediato de este cambio es un principio cuyo destino no consiste en huir de la alteración y lo pasajero, sino en formar toda cosa. Ese poder ya no se caracteriza por la celosa delimitación de su dominio y, en consecuencia, no se encuentra paralizado —como el ser— en el estupor de la paradoja según la cual, y salvo él mismo, todo es no siendo. El Nous no es cosa, ni elemento, ni demiurgo creador que extraiga algo de nada. Nombra el concebir en su más absoluta e impersonal acción libre, y Anaxágoras emplea como atributo la palabra *ápeiron.*[3] Ese término está a caballo entre la nada y la materia, y es preciso recordar que entre los griegos la perfección se dice *entelégeia,* estar en límites. Por consiguiente, el atributo *ápeiron* no recae sobre el pensamiento como, por ejemplo, se dice del Dios medieval su infinitud; lo ápeiron es lo incompleto, y aunque aquí no se emplea en forma substantiva sino como predicado del principio, determina al *Nous* en el sentido de emparentarlo con la pura nada y la plasticidad ilimitada de la materia. No se trata únicamente de que en el pensamiento falte cualquier figura sensible; falta también cualquier definición estable, por más que sea el definidor universal —y justamente a causa de ello—. Todo lo que él *es* se agota en su hacer, y ese hacer jamás deviene hecho, jamás se cumple o termina. Utilizando la fácil metáfora, es todas las cosas y ninguna, no porque una sola sea incapaz de abarcar su contenido sino porque no es *cosa* en general; fluye sin cesar o, si se prefiere, juega como el logos-niño de Heráclito, y no detiene nunca su actividad de discernir los destinos o formas desde la confusión originaria.

3. «El *Nous* es *ápeiron*» (B. 12).

«Cuando todavía estaban las cosas juntas y no había siquiera un color perceptible, porque lo impedía la mezcla de todo».[4]

a) *Nous y logos*

Al igual que sucede con el *logos,* antes del *Nous* hay simplemente nada y caos fundidos, esto es, *todo* sin excepción pero en un estado de pura potencia, solicitando el movimiento de combinación y separación aunque inmóvil en su situación de mezcla indiferenciada. Sin embargo, existe una distinción precisa entre ambos principios, porque si bien el logos atribuye o imparte destinos el *Nous* se limita a constatarlos, a una operación de discernimiento. El logos dice o *determina,* mientras que el Nous sencillamente *percibe.* Esta distinción es extremadamente sutil, porque el percibir o el discernimiento realizado por *Nous* no deja las cosas como están; en esa medida, es también fundación, acto de perfilar y definir que determina efectivamente al objeto, y que al determinarlo lo extrae del estado de *ápeiron* disponiéndolo en un estado de *entelégeia,* es decir, de algo perfecto o puesto en límites. Sin embargo, el Nous no *crea* la cosa como crea el artesano un artefacto. Todo cuanto hace es discernirla o separarla de la noche de lo igual y la confusión, donde ella era *ya* desde siempre. Su inventar presencias es entonces una simple constatación, y la mera constatación es al tiempo un determinar. Por lo mismo, fuera de la riqueza ilimitada de los objetos y sus fenómenos el Nous es propia y literalmente nada, ninguna cosa.

b) *En sí y por sí*

El segundo aspecto decisivo en la idea del Nous es la conciliación de la autoconciencia y la conciencia, del saber y el cosmos. Como todo principio, el Nous es conciencia de sí, un sostenerse en sí mismo o en la soledad de cuya simple posición derivan resultados. El ser era también conciencia de sí —precisamente a través del pensamiento—, pero el contenido de esa auto-conciencia era la negación lisa y llana de la conciencia en general, lo uno, simple y eterno opuesto a lo múltiple, compuesto y pasajero. Por lo mismo, la verdad era la abstracción del cosmos y la opinión el cosmos mismo. Sin embargo, el Nous expresa una conciencia de sí cuyo contenido es la conciencia inmediata, a pesar de lo cual *no* queda sintetizada con la opinión. Esto sería un vulgar contrasentido si no fuese porque la negación exterior de lo concreto inherente al ser proviene de que lo decisivo para su concepto es la esencia o el mantenerse *en sí.* Dado que el Nous no tiene esencia alguna salvo la pura acción conceptual, y dado que todo su ser *en* sí es ser *por* sí, hacerse, su autoconciencia no se opone a la conciencia inmediata como a un otro que la niega; ese otro es el resultado de su operación, aquello desde lo cual revela lo que él es o *puede,* y en esa medida constituye su práctica y única conciencia de sí propiamente tal. La alteridad del Nous es por ello el cosmos en toda su multiplicidad de existencias finitas. Pero con la decisiva diferencia de que lo múltiple está despojado de su mala opacidad y de su naturaleza extraña al pensamiento.

Los atributos de la soledad

El acto de extraer su fuerza de sí hace del Nous lo *autokratés,* es decir, aquello que rige su propio poderío con exclusión de toda influencia extraña, y la «autocracia» del pensameinto hace de él «la máxima potencia» a la vez que «la cosa más sutil y más pura»,[5] semejante a la luz transformando la noche en cosmos sin contagiarse de lo iluminado ni abandonar su ingrávida simplicidad. De hecho, como puro concebir libre «no está mezclado con nada» y a un tiempo «mora en todo».[6] Pero una y otra cosa concuerdan en

4. Anaxágoras, B. 4.

5. Anaxágoras, B. 12.
6. *Id.,* B. 12 y 14.

vez de oponerse: no estar mezclado con ningún ser es no estar comprometido con su obra o no custodiar una identidad, lo cual constituye el corolario directo de ese hacer lo posible y dejarlo librado a sí mismo que caracteriza al pensamiento en contraste con el ser. La indiferencia del Nous hacia sus pensamientos o acciones es por lo mismo tan absoluta como su ubicuidad. Lo que «hace» es dejar ser a la diferencia o desencadenar la determinación en general, y en esa medida habita toda presencia concreta aunque sin quedar más en una parte de lo definido que en otra, sin decidir en favor o en contra de objeto alguno. Por eso, porque concibe o piensa abiertamente el campo efectivo de la acción, es homogéneo o «todo igual» [7] en el sentido eleático de un ánimo o una intensidad constante que no puede dividirse en componentes. Pero el estar y no estar en la existencia inmediata es sencillamente un modo de decir la oposición más básica del aislamiento y la compañía o, si se prefiere, el atributo esencial del principio —que Anaxágoras intuye de modo explícito por vez primera en la historia del saber—. Morar y no morar en su acción deriva de la *soledad* del pensamiento:

> «Solo, él mismo por sí mismo».[8]

Es preciso observar que no se dice «único», ni «uno» ni —menos aún— «idéntico a sí mismo». El Nous no tiene una relación a sí mismo propiamente tal, como el Uno de los pensadores previos. Pura y simplemente está *solo,* y lo está en medio de una infinita diversidad. En realidad, dentro del mismo fragmento se afirma que «*es* solo» y que «*ahora* está solo»,[9] mientras en otra parte Anaxágoras indica que esa soledad no es una trascendencia ni un distinto lugar: el pensamiento mora «donde todo lo demás».[10] Por lo mismo, tiene una compañía infinita y ningún

7. *Id.,* B. 12.
8. *Id.,* B. 12.
9. *Id.,* B. 12.
10. *Id.,* B. 14.

semejante. Allí donde hay algo, está él como lo rector y el principio de su determinación concreta. Pero en toda cosa es también lo invisible y lo que no se contagia de su suerte. De hecho, jamás abandona el estatuto de la presencia más sutil y más pura, de la simple luz que permanece tal entre la noche y lo iluminado.

¿Qué significa entonces su soledad? Evidentemente, no implica que el pensamiento esté más allá del cosmos, ni implica —como en Parménides— que sólo el principio exista en verdad. Significa exclusivamente que falta toda otra *causa de sí,* que falta todo otro *principio* real —aunque haya infinidad de consecuencias. El aislamiento del Nous dentro de un cosmos que representa la obra de su conocer(se) es el aislamiento de lo sin fondo en lo fundado, de la acción absoluta en la acción relativa o parcial. Pero por eso el mismo Anaxágoras hace una salvedad:

> «En todo hay una parte (*moira*) de todas las cosas (*jrémata*) salvo en el Nous, aunque en algunos cuerpos también hay Nous».[11]

En definitiva, hay Nous en todo aquello del cosmos que se aproxima a la causa de sí, en todo lo autoconstituido. Los cuerpos que menciona Anaxágoras como receptáculos privilegiados del Nous son aquellos donde la acción está *asumida* o donde lo que allí acontece en general lo *hace* el propio cuerpo. Estos objetos son obviamente los seres vivos o lo animado [12] por contraste con los cuerpos inanimados, en los cuales la acción es pasión y la causalidad tiene una naturaleza mecánica, pasiva, para lo inmerso en ella.

LO OTRO O LA OBJETIVIDAD CONCEBIDA

Ahora bien, el concepto de Nous no basta por sí solo para

11. *Id.,* B. 9.
12. El B. 12 afirma: «Nous rige todo cuanto tiene alma».

dar cuenta de la transición operada con Anaxágoras. En los fragmentos conservados Nous es lo *ápeiron* en sí que inaugura el movimiento cósmico con un impulso que «se propagó circularmente a más y así se propagará más y más».[13] Esto plantea la cuestión de lo *otro,* lo conocido o movido por el pensar, y es aquí donde se encuentra el aspecto más original de Anaxágoras. La sentencia clasificada en primer lugar dice simplemente: «juntas estaban todas las cosas». Dicha mezcla es sólo inicial, y en ella se encuentra ya todo sin excepción, cada uno de los elementos que habrán de poblar el cosmos combinándose entre sí. Para la masa fundida de las diferencias rige solamente un principio común, la divisibilidad ilimitada, que no es sino otro modo de expresar la absoluta *porosidad* de cada elemento. En definitiva, el conjunto de algos está en todo algo, de tal manera que cada parte es a un tiempo la totalidad, como milenios después postulará el sistema leibniziano de las mónadas.

Sobre esta mezcla ejerce su acción el Nous, delimitando proporciones dentro de la porosidad infinita de cada fragmento. Cierta proporción de todas las cosas será espuma, otra será cielo y una tercera roca o pájaro. La absoluta interpenetración de cada algo lleva consigo, además, la absoluta dependencia recíproca de todo, el hecho de que «ninguna cosa puede existir separadamente». Por lo mismo, lo otro del Nous no es simplemente una diversidad desparramada, sino una relación universal de las distintas determinaciones, una red donde se entrelazan las cosas y cuerpos de modo indiscernible antes de que el pensamiento pase a discernir allí sencillamente *lo ya dado,* esos elementos y su conexión. Pero el caber todo dentro de cada cosa es la relación *interior* de los objetos, el hallarse hechos de lo mismo y diferir únicamente por la específica proporción de cada elemento. En consecuencia, lo otro del principio lleva en sí la particularidad y la superación de la particularidad, es un cosmos *posible* (en tanto aguarda la luz del Nous) donde el objeto concreto no se anonada ante la forzosa abstracción de lo Uno; al contrario, el

13. *Id.,* B. 12.

objeto concreto no puede pretender el estatuto de algo autónomo y suficiente por sí mismo, porque en la relación universal de los fenómenos impuesta con la porosidad infinita de cada algo ninguna cosa subsiste en soledad salvo el discernir del pensamiento; pero el objeto particular representa a la vez la integridad del universo, contiene todos los elementos, y es por eso un cosmos en sí mismo que puede dividirse y subdividirse ilimitadamente.

Nacer y perecer

En segundo lugar, el cambio y la transformación de las cosas ya no se concibe como nacer y perecer y, por tanto, no hay ese paso de nada a ser y a la inversa. La porosidad infinita de cada presencia determina cualquier transición como mero incorporar o apartar elementos, como un hacerse la cosa más compleja o más simple y, en definitiva, como un cambio de proporción. De hecho, Anaxágoras coincide con Parménides en la eternidad del ser y niega las ideas de nacimiento y destrucción. Pero el «para siempre» de cada determinación no implica la general inmovilidad y el rechazo de lo concreto.

> «Sobre esto de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos, pues nada se engendra ni perece, sino que se produce por mezcla o separación de cosas que ya son. Por eso, al engendrarse sería correcto llamarlo unirse y al perecer disgregarse».[15]

La eternidad del ser es así un proceso de continua transformación, puro movimiento de unirse y separarse contenidos tan ilimitados como inmortales en sí mismos. Y, de hecho, esta es una imagen cósmica más acorde con un principio como el pensamiento. La multiplicidad se mantiene en todo momento dentro

15. *Id.,* B. 17.

de la unidad y la unidad es siempre unidad de diversos. No se trata sólo de un todo cuyas partes son a la vez el todo, sino de que cada algo participa en y es participado por cada algo. Las «cosas que ya son» del fragmento recién citado son las determinaciones como tales y, por consiguiente, las propias cosas en general como *cualidades* posibles de un juicio infinito, cualidades que jamás logran surgir o sucumbir por sí mismas; todo su movimiento está dentro de dichos extremos, en la combinatoria concreta de los objetos existentes, donde sólo les cabe lograr supremacía o comparecer en proporción menos relevante:

> «Cada cuerpo particular es y era más patentemente aquello de que contiene más».[16]

La naturaleza de lo otro

Por lo mismo, parece que en definitiva el contenido de lo otro habrá de ser algo puramente nulo y sustentante a la vez, y que a esa materia se añaden un número ilimitado de determinaciones cualitativas básicamente afines entre sí a pesar de su diversidad. Si ese fuese todo el contenido de la mezcla original y del cosmos ulterior, la meditación de Anaxágoras sería prácticamente una nueva versión del pitagorismo, que ahora ha asimilado el saber de Heráclito y Parménides. Así es, al menos en parte, y basta substituir esa materia por el espacio y las cualidades por números para obtener una visión pitagórica de lo real como marco de las operaciones geométricas y aritméticas de un espíritu ubicuo.

De hecho, toda la imagen así formada de *lo otro* no es sino la descripción de esa mente en su propio interior, donde cabe distinguir una vida permaneciendo igual a sí misma (la materia) y unos *juicios* de pura posibilidad de existencia (las cualidades o elementos), que se interpenetran formando el conjunto de los fenómenos o cosas. En consecuencia, al «juntas estaban todas las cosas» del primer fragmento habría que añadir: «en el interior

16. *Id.*, B. 12.

del Nous», y por eso mismo de hallarse *dentro* del Nous «ninguna era discernible», ninguna había iniciado el despliegue *separado* de su contenido, sino que todas se superponían y confundían en la nebulosa de la mera posibilidad, como vástagos surgidos de esa nada viviente en sí misma del simple y absoluto concebir del pensamiento.

Pero el verdadero contenido de lo *otro* no es en Anaxágoras sólo ese pitagorismo desarrollado, sino el concepto de germen o semilla. Las *jrémata* o cosas son en realidad conjuntos de *spérmata,* y lo que el Nous capta en su otro es precisamente *semillas* «infinitas en número y todas diversas entre sí».[17] En realidad, Anaxágoras es el primer pensador que extrae del principio intelectual esa consecuencia, y al hacerlo prefigura todo el concepto aristotélico de finalidad. Siendo Nous el principio, los objetos naturales *han de ser* precisa y necesariamente *spérmata,* semillas o gérmenes. Esto es absolutamente esencial. Los elementos del cosmos tienen así la forma del fin inmanente, de una actividad que se despliega como el germen o que sencillamente crece y se expande. Por eso dice Anaxágoras que el movimiento inaugurado por Nous «se propagó *circularmente* a más y así se propagará más y más»,[18] porque el germen es la imagen natural paradigmática de la actividad absoluta, de un movimiento donde se realiza como posterior lo anterior, donde el resultado es el motor y el antecedente lo que se construye al término, una causalidad donde lo producido son causas y donde —por tanto— toda la energía se conserva y perpetúa expandiéndose a la vez.

EL CONCEBIR DEL NOUS

De cómo mover es discernir y a la inversa

Que lo otro del principio simple y eterno en sí mismo sean

17. *Id.*, B. 4. Esas semillas son lo *in-divisible,* lo *á-tomo.*
18. *Id.*, B. 12.

los objetos en tanto que sus propios gérmenes plantea ya la cuestión central en el sistema de Anaxágoras. Los escasos fragmentos conservados mencionan inequívocamente la mezcla o magma original donde todas las cosas «ya son» pero en estado inmóvil *o* indiscernible y, de otra parte, el pensamiento objetivo. Se trata entonces de determinar con más precisión la actividad del Nous sobre la mezcla, y esto obliga a pensar como idénticos dos verbos: mover y discernir. Cuando el Nous mueve o pone en movimiento discierne una forma, y su discernir una forma es mover o poner en movimiento. Dicho de otro modo, ser a partir del pensamiento implica para el objeto el destino de la acción inmanente. El discernir/mover del Nous puede en principio considerarse un ver puro y simple que brota a la presencia; lo otro, *lo que* ve, es o bien el ver viéndose (el interior de esa mente pasando a la manifestación, esto es, a la conciencia) o bien lo que esperaba alma o fin siendo en potencia cuerpo y energía del movimiento (el exterior de la mente infinita puesto en contacto con su interioridad a través de ella). Pero *lo que* Nous ve es específicamente —según el propio Anaxágoras— *«las semillas de todo»*, y así su visión es a un tiempo la visión de lo otro *por* o *desde* lo otro. Pero la visión de lo otro que se produce en lo otro es allí tenerse, ser y surgir, su presencia en general, aunque no ya sólo como cosmos brotado a la luz sino como *impulso* de cada uno de sus contenidos hacia sí propio, puesto que lo hallado en la visión es precisamente las semillas (del ver no menos que de lo visto) o el perseguirse de la definición y lo definido que constituye el proceso de todo germen. En consecuencia, el Nous hace su obra desde lo otro, como el impulso de esas cosas/gérmenes que es fundamentalmente su simple visión *total* de sí mismas y la necesidad de consumarla, de donde se deriva la identidad de la forma discernida allí por el Nous y el movimiento circular de cada germen. Ahora bien, esa visión *total* de sí que el objeto obtiene de su ser concebido por el pensamiento es sencillamente su ímpetu espontáneo, el hecho de no ser algo dado e inerte y tener como existencia el movimiento de autofundación propio de lo viviente o del fin natural. Pero puesto

que el hacerse a sí mismo constituye la esencia del pensamiento, la semilla o cosa se hace pensamiento objetivo justamente en el instante de separarse de él y abrir su específica trayectoria hacia sí, esto es, cuando el discernir/mover de Nous la ha extraído de la confusión original donde yacía con el estatuto de mera posibilidad en suspenso (dentro del pensamiento mismo).

Que la mezcla era *en* el pensamiento y, por consiguiente, el propio pensamiento, lo dice de modo indirecto pero inequívoco una de las sentencias conservadas:

> «En el mismo punto en que el Nous comenzó de por sí a mover, se separó de lo movido».[19]

Forma y finalidad

El discernir es esencialmente *separación.* Pero separación del Nous dentro de sí, división. Lo dividido es al mismo tiempo el pensamiento (en puro concebir formas y las formas concebidas) y la mezcla, donde la división es estrictamente *juicio* diferenciador de presencias que se despliega ilimitadamente. Sin embargo, el discernimiento que constituye la actividad del Nous respecto de su otro —y que al dividir la indefinición del Nous en invención pura por una parte y semillas por otra funda a la vez ese otro como otro— no debe comprenderse exclusivamente desde la perspectiva de un *ver.* Lo que Anaxágoras está narrando es la génesis ontológica del pensamiento como historia concreta del cosmos, y el «punto» del Nous donde comienza a mover o discernir su propio caos de conceptos indecisos es a la vez el instante de su conciencia de sí y de su conciencia. Pero esa unidad es la unidad del quién y el qué o, más simplemente, el momento de brotar su *experiencia* como proceso de unificación y separación de sentir y sentido. Esa experiencia es un ver no menos que un tantear, un oír, etc., y no se aplica al objeto como un conocimiento referido a algo externo, porque es simultáneamente la

19. *Id.,* B. 13.

experiencia del Nous en el Nous y la experiencia de lo otro en lo otro. Así, lo que el discernir pone en el objeto es su forma, pero su forma no es un molde ni una mera imagen, sino el propio y viviente principio de la cosa, *su* sentido, esto es, el punto en que ella pasa a tener una relación definida a su totalidad real o una experiencia de sí. Cuando en ese romper su indefinición el Nous discierne dentro de la pura posibilidad ilimitada la experiencia «árbol», por ejemplo, lo que inventa o delimita es un enjambre de semillas o la totalidad del proceso cumplida por el árbol en cuanto tal y, con todo, no la concibe como cualquier demiurgo, mediante un trabajo o una *tecné* sobre algún material preexistente; la acción del pensamiento es incomparablemente más eficaz e inmediata, y cuando en lo *ápeiron* del puro concebir surge una forma, lo que surge es una totalidad suficiente en sí misma o un *fin,* que como tal fin tiene el poder de autoconstituirse y emerger a la existencia. De ahí que al inventar la definición de esto y de aquello el Nous no haga sino dejar paso a lo capaz de hacerse por sí mismo. Allí, en las múltiples cosas, él es sencillamente el fin o, si se prefiere, el sentido, en la doble acepción de a) lo que delimita o extrae al objeto del fondo indiscernible originario; b) el impulso a cumplir dicha delimitación que cualquier objeto es, aquello en lo cual se esfuerza por perseverar como semilla o germen de sí mismo.

La finalidad como inmanencia

Por eso, porque en sí es lo indefinido de una acción absoluta que traduce la posibilidad en necesidad, el Nous es el motor inmóvil, el discernir indiscernible en definitiva o el simple decreto «creced y multiplicaos» concebido especulativamente. Su esencia no es la identidad —que reside toda entera en el abierto hacer y el causarse a sí mismo— sino justamente la *diferencia,* y sólo al diferenciarse de sí mismo dividiendo hasta lo infinito la presencia cumple el concebir donde mora. Porque, en efecto, su revelación o el ejercicio del libre pensar es inseparablemente la revelación

de su otro y, más aún, la vida autónoma y fundada sobre sí de ese otro. En realidad, ese otro *ya* era lo que el Nous discernió en él, y el pensamiento no hace sino dar a las semillas o lo preexistente el poder de su despliegue, la ocasión de devenir *otra vez* semillas tras atravesar la experiencia del hacerse a sí mismas o cumplir íntegramente su definición. Al ser *pensado,* el objeto se concentra excluyentemente sobre un contenido (que es una cierta proporción de todo el contenido, es decir, de todo lo posible o concebible); sin embargo, esa concentración que la forma definida instaura es en sí misma una totalidad o una vida precisa y el impulso hacia ella, un fin. En esa medida, ser pensado es para él lo mismo que tener abierta su propia concepción o su hacer(se), lo mismo que *su* movimiento, y la energía del sentido puesta por el pensar en él aparece a la vez como natural y fáctico existir del objeto.

Estructura de lo manifiesto

En cuanto a la composición de los cuerpos, cierta aglomeración de semillas o átomos forma un destino o parte (*moira*). Es «cierta» unidad porque las diversas semillas crean una proporción al agruparse, y la proporción es ya en sí misma un destino o una suerte. Las *moirai* son por eso lo que toca en suerte, los *lotes* del contenido o el punto donde la diversidad encuentra su primer límite. Ese límite es la propia proporción alcanzada de semillas, que siendo esencialmente *parcial* todavía, tiene sin embargo cierta irreversibilidad y un camino específico de acción-reacción para sí.[20] pero la definición del destino es justamente la definición de la parte, de lo especializado y, por lo mismo, de lo que no tiene existencia independiente aunque tenga escrita en su modalidad una suerte. Ante las suertes o partes está otra vez la combina-

20. La *moira* es aquí *suerte* en el sentido de expresiones como «de suerte que», «de esa suerte», etc., es decir, como pura *manera,* porque la proporción es simplemente una manera o modalidad (de lo mismo: las indefinidas semillas, acciones, átomos o posibilidades).

toria de aglomeración y disgregación, y de ella surgen las cosas (*jrémata*) en general, unidades de unidades, que no son sino las semillas tras atravesar la experiencia de darse una manera o crecer dentro del torbellino de su propia multitud en movimiento. Por su parte, las cosas componen los cuerpos, que son el segundo límite de la diversidad interminable y las formas más desarrolladas de la totalidad exceptuando el todo mismo. Como enjambres de semillas, los cuerpos son un sistema de proporciones y —en esa medida— el terreno de la oposición de las cosas (frío y calor, luz y sombra, carne y hueso, etc.), porque sólo se opone lo que tiene un fundamento común y a la vez una especialización diferencial; en los destinos o partes sólo hay diversidad sometida a proporciones, y la oposición nace con la articulación de suertes representada por las cosas. Pero los cuerpos son sencillamente las semillas hechas aparentes por pura aglomeración y, así, su universo, el cosmos sensible, coincide de modo exacto con el punto de partida. En el inconmensurable movimiento de revolución desde la mezcla al cosmos hay por eso todo el cambio y ningún cambio excepto el traslado a la manifestación. Anaxágoras tiene ese vértigo de la inmediata eternidad en el devenir y lo expresa con insistencia:

> «Es necesario reconocer que, tras dividirse (la mezcla) de este modo (por el discernir de Nous), todo el conjunto en nada era ni menor ni mayor... Pues todo permanece siempre igual».[21]

> «Como en el principio, también ahora todas las cosas están juntas».[22]

> «Nada se separa ni se divide enteramente de nada».[23]

21. *Id.*, B. 5.
22. *Id.*, B. 6.
23. *Id.*, B. 12.

La intuición del instante o de la dimensión ontológica, donde se funden los extremos del principio y el ahora, realiza de este modo un retorno a la tesis primordial de Parménides dentro de un «ser» que es esencialmente pluralidad. El cambio es sólo la luz, que las cosas (siendo desde siempre) fueron contempladas. Lo que era, es; lo que es, será. La mezcla original no es ni menor ni mayor que el universo presente. No hay en esto una cosa que no estuviera en aquello, no hay —entiéndase bien— nada semejante a una *creación.* Todo lo nuevo es en realidad todo lo viejo, y todo lo surgido es en realidad todo lo naciente en el origen, las innumerables semillas o centros autónomos de acción. En definitiva, las semillas no dejan *jamás* de serlo, y si se impulsan a la realización abandonando —como todo germen— cualquier estado conseguido de existencia, es para producirse *a sí mismas* una y otra vez. La gran revolución que abre la existencia del universo es simplemente la división *interior* de la mezcla, la distribución de lo plural ilimitado en suertes y su articulación en cuerpos. Pero esa división interior experimentada por el caos primordial es simplemente su *manifestación,* «un aspecto de lo invisible».[24]

La densidad especulativa del discurso parece haber alcanzado así su punto culminante en la identidad del cambio y la aparición, del movimiento y el hacerse patente lo que se mueve. Sin embargo, hay en Anaxágoras un paso más. No sólo acontece que el contenido es el cambio de lo plural (en vez de la identidad de lo Uno). Y no sólo acontece que el cambio mismo es el avance de las semillas con arreglo a la energía final o circular del *germen* y, por tanto, un mero hacerse presencia manifiesta lo ya presente. Los cuerpos animados —última obra del movimiento— siguen siendo sencillamente semillas, inmodificadas en lo esencial, y cada uno contiene todas cuantas hubo y hay. Pero las semillas son por su parte la inquietud del pensamiento, las posibilidades de acción que brotan del *ápeiron* definidor de su último

24. B. 21.

fondo. En esa medida, el cambio de lo plural es el combinarse de los pensamientos, y por eso el Nous «rige», «gobierna» y «ordena» [25] el cosmos cuando no es ni persona ni tiene ley, sino únicamente substancia. Los agentes del cosmos —las semillas y su movimiento teleológico— son la experiencia del pensar en el sentido más literal, lo que el pensamiento ha descubierto estando en la soledad de su indeterminación, y lo descubierto mientras el Nous estaba «solo por sí mismo» [26] es pura y simplemente el campo infinito de la acción, las posibilidades de presencia que allí germinan como poderes del poder absoluto.

LA CONSTITUCIÓN DE UNA REALIDAD

El Nous es así el alma del cosmos, el principio de su movimiento, y la relación del pensar para con la naturaleza —de la conciencia de sí y la conciencia— puede exponerse también, siguiendo a Anaxágoras, como un *proceso* donde se distinguen tres momentos básicos:

Origen

En el primero lo que hay es la dualidad del pensamiento y la mezcla, *dualidad* que vista en sí es la *fusión* pura y simple. Sólo el saber delimita ahora una cosa de la otra, porque no se ha producido aún la separación inherente al discernimiento. En consecuencia, todo sigue en el interior del Nous con un estatuto de mera posibilidad, y dentro de esa dimensión puramente hipotética se distinguen el propio pensamiento y el precosmos, que es la confusión inmóvil de las semillas en general. Abstraído de ese caos que constituye su contenido inmediato, el pensamiento es

25. *Id.*, B. 12.
26. *Id.*, B. 12.

lo eterno, libre e indefinido, que en su misma falta de determinación representa lo continuo o aquello «que es todo igual».[27] En el otro lado está la contradicción absoluta de la mezcla, que es a un tiempo la confusión total y lo discontinuo, el terreno de la cosa particular donde «ningún algo es igual a ningún algo»; [28] en realidad, los ilimitados elementos que la forman —los actos concretos del pensar— se encuentran doblemente en potencia, primero como simples semillas de un poder vocado a la consumación de su consecuencia y, segundo, como algo cuyo despliegue mismo se mantiene también en suspenso. En esa medida, nada es lo que es. El Nous porque es pensamiento y, sin embargo, no piensa o discierne; el cosmos porque es en sí pluralidad y acción, pero permanece en el conflicto irresuelto de la diferencia y la confusión total.

Ciertamente, en la extensión sin contenidos concretos que es la mezcla se da la magnitud y, por tanto, lo grande y lo pequeño. Pero esa diferencia es ilusoria en un medio de infinita divisibilidad; lo mismo se escinde dentro de sí mismo en el *más* y el *menos,* constituido lo primero por la agregación de lo segundo y lo segundo por la desagregación de lo primero. «Cada cosa es en sí grande y pequeña», dice Anaxágoras,[29] «puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número».[30] La magnitud no distingue realmente a un objeto de los demás ni lo hace brotar a un ser propio, y en esa medida el conjunto de las cosas yace en el extrañamiento de su condición; siendo «lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío, lo brillante y lo oscuro» [31] es lo indiscernible, lo no manifiesto, y siendo el reino de la diferencia existe en la abstracta igualdad de la magnitud. Por su parte, el Nous se encuentra también en una situación de inmediata alteridad para con su propia acción; nada conoce y sobre nada funda la ley de su definición, por lo cual permanece en una pura iden-

27. *Id.*, B. 12.
28. *Id.*, B. 12.
29. *Id.*, B. 3.
30. *Id.*, B. 6.
31. *Id.*, B. 6.

tidad consigo mismo donde su esencia es sólo la indefinición, esto es, el propio ser de la mezcla. De este modo, lo característico del momento inicial es una dualidad que de hecho es una indistinción entre Nous y cosmos. El resultado es que el Nous constituye una inteligencia sin dominio inteligible, y el cosmos, la pluralidad cualitativa, yace en el total velamiento de la diferencia cuantitativa. Esa indefinición del pensamiento determina así su punto de partida como *caos* puro y simple.

Inauguración del devenir

Pero el extrañamiento de Nous y cosmos tanto en sí como en su mutua relación impulsa al origen hacia el origen e inaugura el movimiento universal. Lo que era fusión pasa a la separación, y lo separado entra en contacto. Por lo que respecta al Nous, este momento implica la actividad de discernir/mover, en la cual hay tanto un arrancar a las formas de la pura posibilidad y lanzarlas a la existencia fenoménica como un irse hacia la mezcla caótica y conocerla. Ese mover/discernir es un pasar a la definición y a lo definido, donde el pensamiento es la fuerza (*bía*) y la velocidad (*tajutés*), bien entendido que «es la velocidad la causa de la fuerza» [32] y no a la inversa; en la expansión del Nous que expresa la traducción en necesidad de todo cuanto allí era forma posible, la energía de una cosa determinada es sólo la disección de la magnitud de esfuerzo disponible en cada punto del devenir para consumar el devenir mismo.[33]

Desde el cosmos, este segundo momento marca el instante en que la mezcla deja de ser el *interior* del pensamiento, cuando sus ilimitados contenidos entran en el proceso de la diferencia manifiesta. La mezcla se separa del Nous, lo cual significa que éste puede ir sobre ella como sobre un otro y conocerla. Al ser discernida pierde su (presunto) ser independiente e ingresa en la logicidad, esto es, en el terreno de la determinación con consecuencias, que interrumpe el caótico estar en suspenso de todas las definiciones. Así conquista la particularidad y la individualidad, y puesto que el discernir/mover del Nous se ha limitado a *decidir* la actualización de todos los poderes o posibilidades, esa energía o vida por cuya mediación participa cada cosa en la fuente del movimiento es su propia animación o el ir dentro de sí.

En esa medida, el contenido del segundo momento es la transición del Nous a su otro o, si se prefiere, el darse su actividad inventiva como un otro y perderse en ella. Su interior es ahora lo exterior, pero un exterior donde él es el alma o lo interior. Ya no constituye entonces un discernir sin objeto, una acción sin actos, sino que se ha dado un universo inteligible o un conocimiento efectivo. En realidad, ese paso hace de él un *logos,* un concebir que a la vez determina o dice un destino en el acto de fundar las formas, porque es el paso de lo indefinido (del definir) a la definición (de lo indefinido). Del mismo modo, el cosmos ha penetrado en la diferencia; diversificándose ilimitadamente ha pasado de la materia informe al aparecer fenoménico, del estatuto del caos al estatuto de un universo, de la determinación sin consecuencias a la determinación con consecuencias. En definitiva, ha pasado de la quietud de lo *ápeiron* a la aceleración, de la potencia al acto, y ese tránsito es sencillamente el desencadenamiento de todas las semillas, su lanzarse a la consecución del propio concepto total.

El inmediato presente

Sin embargo, esta específica *relación* del pensamiento a sus propios pensamientos no es tampoco lo definitivo. La actividad del Nous —que en conexión con lo otro atraviesa las determinaciones de la indistinción, la diferencia cuantitativa, la cualidad,

32. *Id.,* B. 9.

33. El movimiento es así la fuente de la fuerza/vida (*bía*) presente en el objeto, pero la fuerza es fuerza porque produce movimiento; por lo mismo, el efecto del movimiento es la causa del movimiento, a pesar de lo cual no se borra la distinción entre lo uno y lo otro, resultado que contiene al nivel del objeto el proceso de autoconstitución del pensamiento.

el automovimiento del germen y la finalidad natural o inmanente— retorna ahora a sí misma y «se separa de lo movido»,[34] no tanto en el sentido anterior de discernirlo como en el de dejarlo ser, abandonarlo a su suerte. Ahora el pensamiento se recobra como lo eterno y simple, en cuya inmensidad el cosmos todo representa una mera decisión de su indefinido poder.

En la otra parte, el cosmos ya animado por la luz y dispuesto en el movimiento de diversificación dentro de la absoluta porosidad de cada presencia asume en sus transformaciones el carácter de una necesidad objetiva. Las semillas que lo integran no son partes, sino *destinos* (*moirai*), totalidades que se invocan a la existencia y llevan en sí mismas el principio de su acción. Es preciso tener en cuenta que la determinación de los elementos del cosmos como *spérmata* implica una idea puramente especulativa de la presencia inmediata. Lo finito no es en Anaxágoras sólo algo limitado; es el límite mismo en la acción de crecer a expensas del vacío o de darse incesantemente nuevo límite. La semilla es inmortal a partir del carácter transitorio de los momentos de su despliegue hasta retornar al estado germinal, donde incluso la muerte ha de conformarse con ser una figura fugaz dentro del proceso viviente. Y así es lo finito el *fin* o una finitud propiamente infinita, no ya por el número ilimitado de elementos germinales que lo componen (pues esa infinitud estaría sintetizada con la relatividad de lo cuantitativo) sino por su impulso interior a brotar de la aniquilación o a ser una pura *transformación* donde nada se crea ni se destruye en realidad; lo que las cosas son, ese *tener fin,* no tiene término alguno, constituye el puro concebirse y no depende de principio alguno exceptuando a lo finito mismo. En esa medida, el destino abandona su imagen de oscuro guardián de lo inmóvil y se configura como fidelidad de lo finito a sus determinaciones concretas.

34. B. 13.

Los dos modos de la existencia

Pero en este paralelo regreso del pensamiento y del cosmos a su interioridad, que es la *consolidación* de su diferencia, lo engendrado es el equilibrio absoluto del *saber* y la *libertad* como únicos modos de ser lo existente. El *Nous* ha atravesado la experiencia del pensar indefinido en el origen y la experiencia del conocimiento en el discernir separador, hasta revelarse al término como puro saber o custodia de la verdad. El cosmos ha recorrido igualmente los pasos de la confusión, la determinación por un otro y la libertad. De ahí que la consolidación de la diferencia no implique trascendencia alguna:

> «El Nous, lo que siempre es, está también ahora allí donde está todo lo demás».[35]

De hecho, la nueva separación consiste sólo en que, deviniendo saber, el pensamiento se entrega a una aquiescencia ante la necesidad de manifestación en su propio conocimiento de lo posible, abandonando las semillas a su curso y entregándolas a la libertad de crecer desde sí mismas.

Es esto, el coincidir riguroso de lo inmediato natural con la actividad de un pensamiento sin sujeto, lo que determina todo el proceso Nous-Cosmos como secuencia instantánea constitutiva del ahora y del aquí en general. Lo que es siempre, está también, ahora, y está junto a todo lo demás. Sucede entonces que «tan pronto como Nous empezó a mover se separó de lo movido», pero que tan pronto como brotó en sí pasó a mover. El proceso es ontológico, intemporal como la génesis del tiempo mismo, que es ese «punto» donde el Nous inicia el curso de su invención o recuerdo. Concebir los tres momentos cosmogónicos desplegándose dentro de una cronología lineal es en consecuencia falaz, porque el proceso narra ante todo la construcción de lo real, y la narra reconstruyéndola desde cualquier presencia. Pero la narración expo-

35. *Id.*, B. 14.

ne en definitiva como contenido lo contrario del eleatismo, el concepto de la *diferencia.* Allí el unirse y separarse de Nous y cosmos constituye la acción de un solo principio que no es ni una cosa ni otra, que es esa síntesis antitética y fluyente en sí misma.

El límite de Anaxágoras

Ahora bien, la primera forma de concebir esa unidad del pensar y lo objetivo es hallarla en la fusión concreta de conciencia y conciencia de sí representada por el *hombre.* Tal es la certeza del saber inmediatamente posterior a Anaxágoras. El valor de su reflexión, o aquello que, en palabras de Aristóteles, confiere a Anaxágoras el estatuto de «hombre sereno entre ebrios» [36] es sencillamente el concepto del Nous como pensamiento objetivo. La brusca subjetivación y particularización del pensar que cronológicamente le sigue es consecuencia de un puro rigor lógico, pero también de la implicitud que en Anaxágoras rodea a la acción del pensamiento. El punto fundamental de ese discurso es que el pensar se piense como substancia y que su otro, el cosmos, aparezca como infinidad de semillas o como fin natural. En ello está contenido todo el saber aristotélico y, sin embargo, este punto ni se expone de modo concluyente ni parece siquiera concebirse en la multitud de implicaciones que lleva consigo. El sistema de Anaxágoras acaba desembocando en una física *mecánica* donde lo de menos es que la fuerza sea pensamiento y los cuerpos sean fines inmanentes; en tal medida, el *Nous* representa de alguna manera un retorno sobre la reflexión anterior a Heráclito y Parménides, un *elemento* en lugar de una *actividad,* a cuyo contenido intelectual se recurre cuando no cabe hallar una explicación externa o mecánica para los fenómenos.[37] De ahí el desencanto de Sócrates [38] ante un espíritu sin espíritu y, sobre todo, de ahí su

36. *Met.,* A 3, 984 b 15.
37. Aristóteles, *Metafísica,* A 4, 985 a 18.
38. «Y una vez oí decir a alguien mientras leía en un libro de Anaxágoras, según dijo, que es el pensamiento lo que pone todo en orden y

reducción a conciencia humana en la sofística. La objetividad del Nous pasa a la subjetividad de los yos en un medio material, amorfo, y el cosmos se reduce a microcosmos donde la ley de la *polis* se sobreimpone a la ley de la *physis.* En realidad, es la física como tal lo que se convierte en ética.

la causa de todas las cosas. Regocijéme con esta causa y me pareció que, en cierto modo, era una ventaja que fuese el pensamiento la causa de todas las cosas (...). Pues no hubiera creído nunca que él, diciendo que habían sido ordenadas así, les asignaría otra causa sino el hecho de que lo mejor es que estén tal como están (...). Mas mi esperanza la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada el pensamiento, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al aire, al éter y a muchas otras cosas extrañas. Me pareció que le ocurría algo sumamente parecido a alguien que dijera que Sócrates todo lo hace con el pensamiento y, acto seguido, al intentar enumerar las causas de cada uno de los actos que realizo, dijera en primer lugar que estoy aquí sentado porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones; que los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan los unos de los otros, en tanto que los tendones tienen la facultad de ponerse en tensión y de relajarse, y envuelven los huesos juntamente con las carnes y la piel que los sostiene; que, en consecuencia, al balancearse los huesos en sus coyunturas, los tendones con su relajamiento y su tensión hacen que yo sea capaz ahora de doblar los miembros y que esta es la causa de que yo esté aquí sentado con las piernas dobladas. E, igualmente, con respecto a mi conversación con vosotros, os expusiera causas análogas, imputándolo a la voz, al aire, al oído y a otras mil cosas de esa índole, evitando decir las verdaderas causas, a saber: que puesto que a los atenienses les ha parecido lo mejor el condenarme, por esta razón a mí también me ha parecido lo mejor el estar aquí sentado» (*Fedón,* 97 b 98 a).

VII. TRANSFORMACION DEL SABER EN CULTURA

La concreción del Nous

La efectiva realidad del principio intelectual, expuesta en primer término por el pitagorismo y culminada especulativamente en la filosofía de Anaxágoras, será la conciencia disolviendo todo existir independiente de ella. Aquí el Nous es lo libre concebido por sí mismo, pero ante todo como una *libertad práctica,* como energía para disolver en su propio determinar lo opuesto o la objetividad natural. El Nous es ahora pensar viviente inmediato, espíritu, y como tal es ya determinación de la determinación, algo individual y concreto de suyo inmerso en el devenir de lo múltiple como conciencia humana. Pero estando inmerso en el nacer y el perecer no es algo puesto allí entre otras cosas en régimen de igualdad, sino el significante universal, la esencia que existe de modo empírico y se da ejemplos en la abigarrada multitud de lo real:

> «El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto es y de lo que no es en cuanto no es».[1]

1. Protágoras; cf. Platón, *Teeteto,* 152 a; Sexto, *Hipot, pirr.,* I, 216.

Protágoras emplea el mismo término que Anaxágoras para mentar las «cosas» (*jrémata*), y basta substituir ahí la palabra *hombre* por la palabra pensamiento para estar ante una sentencia que Anaxágoras habría podido mantener. Sin embargo, ese cambio es absolutamente radical. El por qué de esa radicalidad en la modificación se pone de relieve comparando otras dos sentencias de ambos. Anaxágoras había dicho:

> «Lo que se muestra es un aspecto de lo invisible».[2]

mientras Protágoras afirmó, por su parte, algo sobre lo mismo:

> «Todo lo que se muestra a los hombres también es, y lo que no se muestra a hombre alguno no es».[3]

El alma y su campo de acción

Lo que «se muestra» es en ambos casos un tiempo del verbo *fainesthai,* cuyo significado es aparecer, manifestarse y, en definitiva, brotar a la presencia. Ahora bien, para Anaxágoras el fenómeno («lo que se muestra») es un aspecto o idea (*eidos*) de lo no fenoménico y, por lo mismo, es un invisible hecho visible o un brillar que se verifica *desde* lo invisible o las propias semillas. El fenómeno surge a partir de *su* fondo y, en esa medida, surge estrictamente como manifestación *suya* —para el hombre y para cualquier otra experiencia posible. Con Protágoras, en cambio, no hay cosa tal como ese fondo que se lleva a la manifestación, y no porque deje de haber cosas manifiestas, sino debido al distinto carácter del aparecer en cada caso. Aparecer en Anaxágoras —como quedó expuesto— es el resultado de la progresión espontánea o natural desde las *spérmata* al cuerpo (*soma*) pasando por la combinatoria de las partes o suertes (*moirai*) y las cosas (*jrémata*).

2. B. 21 a.
3. Cf. Sexto, *Hipot. pirr.,* I, 221.

Para Protágoras aparecer es *ser percibido,* entrar en el campo de la medida (*metron*) que es el alma humana. Como

> «el alma (*psiché*) no es otra cosa que sensaciones».[4]

el fenómeno es la operación del hombre sobre algo nulo en sí por cuanto respecta a la forma y al aspecto en general, la operación del hombre sobre una materia que jamás *se* lleva a la determinación y queda por siempre ajena a lo fenoménico. Por lo mismo, el fenómeno tiene *dos* fundamentos; uno, el inmediato y determinante en sentido propio, que es la conciencia humana sintiendo y, así, «midiendo»; el segundo es aquello que resulta sentido o medido, lo que se extiende ante el alma sencillamente como cierta proporción de vacío y lleno o como variable densidad, y esto es la materia:

> «El fundamento de todo fenómeno subyace en la materia, que se muestra a todos y cada uno de los hombres tal y como es en sí misma, pero éstos perciben una u otra manifestación según sus diferencias individuales».[5]

Por lo mismo, no hay verdadera conexión entre la materia (las semillas de Anaxágoras o los átomos de Leucipo) y el cosmos, en el sentido de que lo uno se lleve por *physis* a lo otro. La conexión es el hombre mismo, y todo cuanto puebla el cosmos constituye en definitiva una obra humana. Naturalmente, esto implica una transformación total en el concepto de universo, pero lo que importa ahora es precisar la reestructuración de la presencia así cumplida. La presencia está compuesta por *sensaciones,* que arrancando de una base material esencialmente ajena al hecho de ser sentida son al mismo tiempo *invenciones.* La conciencia humana actúa aquí como espíritu que discierne sobre una mezcla caótica, tal como el Nous iluminaba la fusión informe de las semillas. Sin embargo, *lo otro de la conciencia no son semillas* o —si se

4. Protágoras; cf. Diógenes Laercio, IX, 52.
5. Protágoras; cf. Sexto, *Hipot. pirr.,* I, 218.

prefiere— la conciencia no concibe precisamente lo que ya hay y según lo hay, sino que lo inventa en sentido literal, como el artesano sus productos. En esa medida, la espiga y la salamandra son pura y simplemente experiencias o invenciones del sentir, pero no invenciones *suyas,* sino *mías,* y el contenido que allí cabe encontrar es mi percepción, mi aspiración, mi razón, etc. Desde luego, en esos objetos hay algo no «puesto» por la conciencia, una cierta proporción de lleno y vacío (o una materia), pero no es ni espiga ni salamandra ni ninguna determinación de esa índole. Entre la materia que subyace y el universo *manifiesto* sólo hay la actividad conceptual humana, y quitando esto último se quita la forma dada en general. La aparición de *psiché* trastoca entonces la identidad en la diferencia del Nous y las semillas que constituye el reino del pensamiento objetivo; en su lugar surge una dicotomía de alma y materia, sujeto y objeto, que envuelve toda cosa presente y revela como universo una masa irregular sometida al trabajo inventivo de la conciencia determinante.

El hombre como mediador

La consecuencia inmediata de esta encarnación del Nous en *un* viviente preciso es que el pensamiento pasa a una directa intuición de sí como sensibilidad universal. Todo se disuelve y recrea en la conciencia humana, toda determinación proviene del logos de *psiché,* es «psicología». La verdad no ha de ser concebida entonces como algo a alcanzar, sino como la cosa única e individualizada en su universalidad o nosotros mismos. La reflexión lleva así a cabo lo incumplido en su figura anterior, donde la autoconciencia infinita era la exterioridad generalizada de todo lo discernido o el proceder mecánico del movimiento cósmico, por nexos de dilución, condensación, choque, etc., y sin verdadera afinidad entre los cuerpos a pesar de su idéntica composición en última instancia. El saber de sí del Nous representado por Anaxágoras era el de un obrar mediante condiciones externas y ciegas como el aire, el sonido o la velocidad, y la superación de esta

conciencia que no sabe su acción como conciencia es el pensamiento inmediatamente encarnado del espíritu humano. Pero contra el Nous que exhibe como contenido el exterior de sí mismo se levanta —a título de cumplimiento— la conciencia consciente, ese saber activo del mundo dentro del mundo, donde el pensar tiene por percepción la sensibilidad de los hombres.

En el alma (*psiché*), la conciencia de la naturaleza es una con la naturaleza de la conciencia. *Su* sensación es lo interpuesto, el lugar donde se unen el intelecto y lo sensible. En esa medida, su percibir delimita el retorno de lo efectivo al pensamiento como simple conciliación del saber y la existencia libre, pues allí lo otro del pensar, su nada originaria, ha crecido desde la síntesis con el caos y la noche hasta la presencia de las formas. Al ingresar la nada del pensamiento en el pensamiento engendra a partir de sí propia, como espontánea cancelación de la Tierra, esa conciencia de su otro o del pensar, el hombre, que ahora es sensación o espejo detallado de ella misma, en sí mera materia subyacente. El alma humana es el mediador o, más exactamente, el proyecto de la relación absoluta, y de ello se sigue que su percibir sea aniquilación y fundación de toda realidad. Lo humano es en su límite la substancia saliendo de sí en busca de un contenido concreto y lo otro de ella curándose —como perecedero— de tal extrañeza. De este modo, el pensamiento se convierte en la inmediata y desmedida negatividad respecto del *cosmos,* entendido como reino de lo múltiple e independiente por llevar en sí su propio principio o la *physis.* Y lo que se manifiesta como absoluto es la libertad individual, que pone la cosa y la aniquila después, revelándola en su ser para la conciencia. Esta esencia libre y singularizada, envuelta siempre por un otro irreal en definitiva como otro, representa el pensamiento en su obrar; pero se distingue de toda forma introspectiva de liberación en que dicha esencia libre y singular no es en su existir el reflexivo volver sobre sí del solipsismo, sino un volver sobre ella lo otro de ella, un rescatar lo enajenado cuya obra es la transmutación del cosmos en mundo humano.

La relatividad de lo verdadero

Frente a la posición de la verdad como algo absoluto de suyo y, por tanto, incondicionado, la sofística enuncia en lo verdadero un ser relativo o un ser para la relación. Lo verdadero es simplemente *ser para la conciencia.* Con ello ἀληθείη se traduce de modo automático por αἴσθησις, sensación, porque la percepción sensible es el puente tendido entre la indiferente materia y el núcleo diferenciador del alma. Esto implica sencillamente tomar el camino definido como impracticable por la diosa del Poema parmenídeo, ir a la presencia en su estatuto de hechos finitos o cambiantes en vez de custodiar allí la homogeneidad instantánea de la pura luz. Pero la conciencia se tiene ahora por madurez de lo existente y último momento del universo; eso cambiante y finito no es en y por sí, sino en y para ella. Ahora bien, el carácter relativo de la verdad no significa sólo que ella sea para otra cosa; hay un aserto más profundo aquí, que es la asimilación de la relatividad a lo incondicionado. Lo relativo es precisamente su contrario, lo absoluto. En esa medida, lo absoluto no tiene verdadero ser, y lo relativo no es relativo sino precisamente el verdadero absoluto. En realidad, o existe un principio ontológico (esto es, físico) de cuyo espontáneo movimiento surge todo, o bien no se da esa substancia universal y es preciso hacer uso de un principio aquí y otro principio allá. Pero la conciencia humana es ambas cosas, tanto una libertad absoluta que mide o forma todo como un principio particular, cuya operación se efectúa sobre una materia subyacente.

Esta rigurosa subjetivación de la presencia implica, con todo, una dificultad aparentemente insalvable. Aunque la conciencia humana es norma todopoderosa y única para la determinación en general, es también en su cotidianidad un amasijo de condiciones y estados, y su contenido, lo real mismo, tan pronto aparece como desaparece obedeciendo a criterios diversos —tales como la edad, el interés, el cansancio, etc.— del organismo sobre el cual habita. De acuerdo con ello, el imperio del espíritu sobre lo existente se escinde en la naturaleza de la conciencia y en las condiciones par-

ticulares de la conciencia misma. Cuando la conciencia expone su tener presente o su actividad como lo presente aniquila el contenido separado de ella, pero ese contenido separado reaparece en ella a través de su propia fragmentación en conciencias contrapuestas, y aunque lo exterior desaparezca transformándose en un ser para el alma humana, esa exterioridad se engendra nuevamente dentro de ella a partir de las condiciones que determinan su acción negadora de ese otro indiferente; en definitiva, la alteridad ha pasado a formar parte de la operación misma de disolver la alteridad. Por consiguiente, aunque la conciencia es la medida de todo lo real, ese medir no constituye algo enteramente libre, sino el producto de circunstancias ajenas a la conciencia en cuanto conciencia. Lo puesto en el ser o en el no ser depende de la diferencia individual inmanente, y esa diferencia depende a su vez de lo más particular y externo, como el frío o el calor, la humedad o la sequedad del medio donde el hombre se halle; por lo mismo, la fuerza de la conciencia para disolver su otro se encuentra ya regida por ese otro, y la certeza de una autonomía espiritual ha de trocarse en simple fe. Cuando el espíritu determina —por ejemplo— lo bueno y lo malo, imaginando crear con un acto libre, su decisión tiene en realidad por fundamento una conveniencia derivada del estado de cosas que rodea y envuelve su existir individual.

YO ES NOSOTROS

Con todo, en esta extrema fragmentación de su actividad la conciencia se piensa libre porque sus átomos son un *nosotros* o algo que en la contraposición permanece dentro de lo general.

> «Por naturaleza no hay nada que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que se hace verdadero».[6]

6. Protágoras, cf. Sexto, *Hipot, pirr.* I, 210.

La medida de todas las cosas es, así, la conciencia purificada en el acuerdo de las conciencias. La comunidad de las conciencias representa la superación de ese ser particular que conserva y reproduce la dependencia respecto de lo otro, reconciliando lo universal con la singularidad. El sistema de las conciencias reconociéndose de modo recíproco como lo esencial es la comunidad (*polis*), y lo verdadero para ella no es ya esa conciencia condicionada sino su propio saber y su propio obrar. El acuerdo de las conciencias —el parecer de la ciudad— es el alma que se toma a sí misma como único fin, pero es también esa segura certeza de que lo ajeno, lo simplemente natural o espontáneo, sólo le incumbe en el modo de algo a administrar. La actividad legislativa del alma —en su doble perspectiva de lo debido (moral) y lo obligado (derecho)— nace aquí, a manera de confianza en lo *común* como en lo verdadero, prescindiendo la conciencia de su figura privada y cambiante.

Mediante este sacrificio de lo particular y transitorio, la conciencia entra en su universalidad concreta, en una dimensión donde se suprimen lo general abstraído de toda contraposición y lo particular meramente contrapuesto. Lo universal contagia su contenido a cada punto del todo que él mismo es, y llega a manifestarse en forma individual dentro de la multitud. Con ello se asegura una substancia incondicionada y absolutamente positiva, donde el contenido de su antagonista se identifica con el suyo propio. A esa luz lo singular no aparece como un ser aislado que codiciosamente custodia su insignificancia, sino como el germen y el producto a la vez de la aspiración humana a la universalidad. El equilibrio que así se alcanza tiene dos fundamentos; desde la perspectiva del individuo, la comunidad es la realización práctica de su renuncia a un estado condicionado y fragmentado; desde la perspectiva de la comunidad, el individuo libre y consciente de ello es su obra. La *polis* constituye en esa medida el término de la pluralidad heterogénea y el tránsito a una única substancia donde lo uno es un muchos y lo múltiple es un uno, es decir, el tránsito a la conciencia devenida *mundo* para sí misma.

Es preciso por ello volver aquí sobre la ya mencionada distinción entre cosmos y mundo. La conciencia encarnada por los sofistas contiene una radical negatividad respecto del cosmos, puesto que niega lo espontáneo y la propia forma «natural» de las cosas al saberse medida de todo. Sin embargo, es en el mismo grado positiva o confirmatoria respecto de las cosas tanto artificiales como desnaturadas que integran el mundo. El parecer de la comunidad legitima todo cuanto es producido y crece dentro del cercado delimitador de la *polis*. Lo que crece fuera de sus confines es lo que ella realmente mide y considera forma suya, porque careciendo del valor atribuido por la propia comunidad a los útiles y a los bienes, y no siendo en general domesticable o controlable, carece también de relevancia. Es sólo una materia percibida de modos diversos con arreglo a la sensibilidad de cada hombre. Por otra parte, el problema subyacente a este deslizamiento de lo cósmico sobre lo mundano no es sino el estatuto de *psiché* en el conjunto de lo real. Si hay un alma múltiple y una materia única ¿cómo es posible que haya las *mismas* cosas? Evidentemente, sólo existe como camino practicable el acuerdo de los múltiples, la convención social. Ahora bien, esa trayectoria es pura y simplemente el *sentido común,* donde el énfasis no recae sobre la experiencia misma, sino sobre la posibilidad de su reiteración por cualquier otro individuo en condiciones semejantes. Aproximar cada vez más el sentido a un sentido común es el requisito primordial para una verdad estable a pesar de su propio pormenor y relatividad, porque sólo así se cumple de modo satisfactorio el tránsito del orden natural a la ley de la ciudad.

Pero ese tránsito es en sí el tránsito de la especulación al entendimiento, del saber que concibe al saber que constata y combina datos. Por lo mismo, lo *común* del sentido exige que las cosas en general adquieran una solidez fáctica e inequívoca, que dejen de ser acciones y procesos consecuentes con el juego de un niño y se conviertan de nuevo en hechos precisos, acordes con el parecer de la comunidad. A su vez, el tipo especial de hechos

comprendidos en la convención perceptiva se caracteriza por un predominio abrumador de la memoria, en cuya virtud las cosas del mundo son ante todo recuerdos de lo establecido/aprendido como éste o aquel símbolo verbal. Y puesto que el juicio individual de la cosa pasa y se cumple en la memoria de qué era esa cosa para la conciencia común, la operación misma del sentido se simplifica y esquematiza al máximo. En el dominio del sentido común la pregunta «¿qué es...?» se contesta inmediata y categóricamente con el nombre de lo indicado, porque el nombre que se adjudica a la cosa es todo el contenido. En esa medida, el aprendizaje no ha de hacerse sobre la cosa misma, sino sobre la opinión ya establecida acerca de ella; es un aprender lo que *se* dice de ella en vez de un enfrentarse o abandonarse al objeto realizado por el individuo como individuo.

Por supuesto, la sofística no es la *causa* de esta diferencia entre sentido y sentido común, saber y entendimiento. La causa es con toda evidencia la evolución misma de la ciudad. Pero la sofística va con esa evolución y le presta fundamento teórico. Por añadidura, algunos sofistas son incluso conscientes del cambio operado en el espíritu griego, y lo plantean como divergencia entre la convención humana y el curso espontáneo de la vida. Hipias de Elide llega a contraponer de modo explícito ambas cosas en el *Protágoras* platónico, al afirmar de la ley convencional (*nomos*) que «es un tirano de los hombres y fuerza muchas cosas al margen de la *physis*».[7] Sin embargo, ningún texto iguala en claridad al del sofista Antifón, y en ninguno se perfila de manera más nítida la equivocidad inherente a la posición de la sofística:

> «Justicia es no transgredir las leyes de la ciudad en la que uno es ciudadano. Así pues, un hombre obrará del modo más provechoso para él si en presencia de testigos considera grandemente las leyes y cuando está solo, sin testigos, considera grandemente lo que pertenece a la *physis;* en efecto, lo que pertenece a las leyes es puesto, y aquello

7. Platón, *Protágoras,* 337 d.

que pertenece a la *physis* es espontáneamente necesario; y lo que se conforma a las leyes no ha nacido ello mismo... El que transgrede las leyes, si permanece oculto a los que están de acuerdo con ellas, escapa a la vergüenza y al castigo; en cambio, si se fuerza algo de lo que por la *physis* es connatural, transgrediendo lo que es posible, aunque eso permanezca oculto a todos los hombres, en modo alguno es menor el mal, ni en nada es mayor si todos lo ven; porque en este caso no hay falta según apariencia (*dóxa*), sino según verdad (ἀλήθεια)... La mayor parte de lo justo según *nomos* es contrario a la *physis;* en efecto, está legislado para los ojos qué deben ver y lo que no; para los oídos, qué deben oír y lo que no; para la lengua qué debe decir y lo que no; para las manos, qué deben hacer y lo que no; para los pies, dónde deben encaminarse y dónde no; para el ánimo (*nous*), qué debe desear y qué no. En nada, ciertamente, es más querido o más próximo según la *physis* aquello apartado o aconsejado por las leyes. En cambio, el vivir es cosa de la *physis* y también el morir... Y lo provechoso establecido como tal por las leyes es prisión de la *physis,* mientras lo establecido por la *physis* es libre. En ningún modo —al menos según el concepto correcto— lo que produce dolor es más ventajoso para la *physis* que lo que produce gozo; en ningún modo lo que aflige es más provechoso que lo que place; pues lo en verdad provechoso no debe dañar, sino servir... Son justos según la ley aquellos que, habiendo padecido algo se defienden sin ponerse ellos mismos a atacar; y los que hacen bien a sus padres, aunque éstos sean malos para con ellos; y los que conceden que la otra parte jure, sin jurar ellos mismos. Y de esto que hemos dicho, mucho se encontraría contrario a la *physis;* y hay en tales casos más dolor, pudiendo haber menos, y menos placer, pudiendo ser más, y se padece un mal, siendo posible no padecerlo. Si para los que aceptan esas cosas tuviese lugar alguna protección al margen de las leyes, y para los que no las aceptan, sino que van contra ellas, algún daño, no sería sin provecho la obediencia a las leyes; pero se muestra que a quienes aceptan tales cosas la justicia que emana de la ley no les protege suficientemente; en primer

lugar deja padecer al que padece y ofender al que ofende; y hasta el momento nunca ha impedido que el que padece padezca ni que quien ofende ofenda».[8]

LA NEGACIÓN DE LO INDETERMINADO

Pero esta conciencia legislativa de la comunidad sólo puede poseer un destino propio si la idea de lo indeterminado es abolida, y al descubrirse como conciencia finita no hace sino exponer de modo consecuente la destrucción del concepto de *principio.* Gorgias combina eleatismo y escepticismo en un discurso cuyo objeto es lo Uno de Jenófanes y Meliso, esto es, el propio principio de Parménides pero en su formulación como substancia *ilimitada.* Dada la conciencia como legislador, lo absoluto será la relación, y ateniéndose al principio de la pura identidad su obra «filosófica» consistirá en la ruina de esta regla abstracta, en probar que *sólo* existe lo contradictorio o el ser en relación con otra cosa, pero no por abandono de esa regla, sino deduciendo de modo riguroso lo allí supuesto. El contenido de la ley de no contradicción —el pensamiento que se une a la pura tautología como a su verdad— resulta ahora aniquilado a partir de la exposición de lo no contradictorio como inexistente. En definitiva, la ley de no contradicción se aplica *contra* el principio de identidad.[9]

a) *Las antinomias del principio*

En efecto, si lo Uno existe es preciso que provenga de sí, que provenga de un otro o que se origine en una mezcla de ambas

8. Antifón, papiro de Oxirrinco; salvo ligeras modificaciones, la traducción es de F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía,* Madrid, 1973, vol. I, págs. 105-108.

9. Sobre la argumentación que sigue, cf. Sexto, *Adv. math.,* VII, 65 y ss., y Pseudo-Aristóteles, *De Melisso...,* V-VI.

cosas. Si la existencia del ser es eterna o siempre idéntica al ser mismo, carece de principio o de otro y es inmediatamente infinita o única, pero si es infinita no podrá estar en parte alguna y allí donde esté estará en un otro, porque de residir en algún lugar permanecería contenida y envuelta por él y tendría, así, un límite y un fin en su continente. Cabe suponer, entonces, que existe dentro de sí misma y, no obstante, el ser constituiría a la vez el continente y el contenido, el ser y lo otro del ser, estableciéndose en él una diferencia entre su superficie y su interior, entre su lugar y su cuerpo, dualidad inconcebible en esa substancia eterna y necesariamente una por infinita, pues allí donde lo idéntico aparezca dividido falta lo idéntico. De este modo, no puede existir en el universo ni tampoco en sí mismo —dado que ese sí mismo implicaría ya una diferencia y el universo un límite— y aquello puesto fuera de cualquier lugar y fuera de sí propio no existe en absoluto por carecer de un dónde o de una sede.

Con todo, si bien un ser eterno expresa algo irreal e imposible de suyo, quizá podría este absoluto constituir un principio engendrado o una esencia en la cual se presupone un otro y cuya verdad se manifiesta, por tanto, sintetizada con el tiempo; dado que lo otro del ser es el no ser, el ser se engendraría en su antagonista, pero tampoco esto es sino un contrasentido, pues resulta absolutamente preciso para el engendrante poseer alguna existencia, mientras en el no ser se enuncia lo contrario de tal posesión y, del mismo modo que del ser ninguna cosa se engendra, tampoco se engendra ninguna cosa del no ser. Por último, cabe concebir el principio como lo eterno y engendrado a la vez, aunque sólo al precio de considerar posible que algo sea y no sea al mismo tiempo, es decir, prescindiendo del principio mismo en cuya virtud se consolidan el ser y el no ser.

En definitiva, lo que es no puede ser ni eterno, ni engendrado, ni ambas cosas conjuntamente, en razón de su propio concepto indeterminado, opuesto por tanto a recibir cualquier contenido; ni la precisión de la cantidad ni la precisión de la cualidad le son atribuibles sin aniquilar su esencia puramente afirmativa o tautológica, de tal manera que, careciendo de toda determinación,

carece de sí mismo concreto y, por tanto, de existencia alguna. Pero si un principio solo e infinito no puede existir como algo puramente afirmativo, es por demás obvio que su exacto antagonista tampoco, y no sólo a causa del absurdo inherente a su concepto, al hecho de ser no siendo, sino porque su esencia adolece del mismo carecer o de la misma indeterminación propia de aquello a lo cual se contrapone. Si el ser rechaza todas las precisiones donde podría establecerse sobre una identidad completa, y si las rechaza precisamente por su esencia, el no ser se expulsa de ellas de igual modo aunque obedeciendo al motivo inverso, por hallarse privado de substancia alguna o del fundamento sobre el cual habrían de recaer esas precisiones y por constituir, así, el absoluto e imposible vacío del cual ni siquiera el vacío es posible predicar en cuanto ya expresa un algo o un ser.

b) *Lo absuelto de principio alguno*

Aquí, en estas esencias puramente abstractas cuyo ir dentro de sí implica llegar a su otro, es donde el pensamiento descubre otra vez que toda determinación entraña una negación —bien sea eso negado lo afirmativo o lo negativo— y que su concepto de lo real no puede acoger ni al ser ni al no ser como principios, pues ni lo absoluto ni su otro expresan una esencia *existente* o un contenido propio. Por el contrario, lo divino y lo no divino se revelan *comunes* en la inexistencia, lo primero en cuanto que su concepto implica algo que simplemente es, lo segundo en cuanto su noción implica algo que simplemente no es, y si el existir se diera para alguno de estos extremos sería en todo caso llegando el ser al no ser y llegando el no ser al ser. La existencia es sólo el acto de llegar algo a sí mismo, y alcanzar este elemento de la propia verdad exige invadir el dominio de la determinación. Pero en la necesidad de constituir algo o eterno o engendrado, necesidad devenida imposible para un infinito establecido sobre la mera tautología, la esencia indeterminada demuestra que para ser ella lo que es ha de pasar a lo que ella no es. En esa medida, ni el

ser ni el no ser ni uno y otro al mismo tiempo existen, y si, por otra parte, estas son las únicas posibilidades de la existencia, la reflexión desemboca en la certeza de que *nada existe.* El contenido de la existencia, aquello que la llena e incorpora, es precisamente nada, y nada es, por necesidad, cuanto hay; la acción de existir es el terreno de su movimiento interior, y cuando se dice de algo que existe se predica de una tal cosa su consistir en nada. Este es el descubrimiento de la conciencia: lo existente no expresa el aparecer de un principio absoluto, y en lo real no sólo se dan paradojas suscitadas por la confusión de los sentidos y la inmadurez del intelecto, sino que lo real es en sí la negación pura y simple de cualquier principio. La existencia posee, sin duda, un algo substancial y consistente o un contenido, pero este contenido es, tanto respecto de lo absoluto como respecto de su opuesto, la nada, y, en esa medida, la existencia tiene un principio propio, separado de todos los demás principios por consistir su naturaleza en un *resultado* o en la general negación de lo carente de precisiones, y no en un puro *comienzo.* De este modo, la certeza de que nada es aquello sobre cuya esencia se funda toda existencia no significa que la existencia *sea* o que la existencia *no sea* ni ambas cosas a la vez; la nada es nada o existencia verdadera justamente en razón de su libertad respecto de estos principios abstractos, y si ella tuviese por naturaleza el ser o el no ser carecería de un *sí mismo,* tal como sucede con lo absoluto y su opuesto.

c) *Nada y relación*

La nada es, en realidad, lo más concreto; ella es eso, nada, lo que ni es ser ni no ser, ni lleno ni vacío, y, sin embargo, aquí se expresa ya una parte de su contenido o del interior de la existencia, porque como nada del ser y del no ser ella es la nada de lo indeterminado o la determinación misma, y ese encarnar lo determinado implica, a su vez, un cierto despliegue; en primer lugar, la nada es aquello donde son una sola cosa el ser y el no

ser o, más simplemente, aquello donde ser y no ser, unidos, integran *lo otro,* y de ahí que en la nada sean estos principios la pura *identidad;* en segundo lugar, la nada es aquello que el ser sería si pudiese transitar al no ser manteniéndose en sí, y de igual manera aquello que el no ser sería si pudiese transitar al ser manteniéndose en sí; por tanto, constituye lo destinado a llenar la existencia a la cual son incapaces de acceder esos principios, la efectividad en acto de la contradicción pura o la *relación* necesaria e incumplida donde el ser alcanza el no ser y el no ser alcanza el ser; en tercer lugar, y como relación de lo antitético, la nada contiene la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico, es decir, la *unidad* real y práctica de lo posible, ese elemento que es siempre lo otro de lo otro o el entrar algo en sí mismo. En tanto incorpora el no ser que es, la nada expresa el momento de la *aparición* o el engendrarse desde lo contrapuesto, y en tanto incorpora el ser que no es, la nada expresa el momento de la *desaparición,* pero ese dinamismo del aparecer y el desaparecer es en sí el concepto de la existencia y el principio de lo real.

d) *Tiempo y existencia*

En esa medida, la proposición donde se enuncia la nada como contenido puede formularse igualmente exponiendo la convergencia de lo contrapuesto como contenido. Sin embargo, esta nada, el devenir, no es el simple flujo incesante de las cosas, la mera finitud falta de substancia que el pensamiento opone al dios inmóvil y, de hecho, es tanto lo negativo de esto como lo negativo de la esencia eterna. Representa la introducción del pensar en el tiempo, y suprime a la vez el concepto de la eternidad abstracta y el tiempo extraño al concepto. Así, el pensamiento descubre que lo existente es el ser determinado, la finitud, es decir, aquello que es en sí sólo a través de su relación a un otro. En esta cosa que obtiene su identidad por medio de la diferencia, y únicamente por medio de ella, el alma humana descubre su reino en lo concreto y se descubre a sí misma.

Psiché abraza el concepto de la conciencia y el contenido de la conciencia, pues si bien la conciencia accede a su naturaleza representándose la materia indiferente a sus propias precisiones, ese otro sólo llega al existir penetrando en el representar, donde suprime la indiferencia hacia sí en que yacía. Como lo interpuesto entre aquello en sí idéntico y aquello en sí no idéntico, la individualidad pensante, identidad y contradicción reunidas, es lo negativo de cuanto había de excluyente para ella en el *Nous* y en las cosas sensibles; niega, por una parte, el ser propio y autónomo de todo lo fenoménico, dándole por contenido su propia forma; niega, por otra parte, la mismidad vacía del pensamiento general no individualizado, porque su obra es precisamente el poner en relación reteniendo a todo precio la diferencia, y en el vínculo los extremos pierden su carácter unilateral. El pensar aniquila así la separación respecto de la materia en la medida en que es su verdad, y no sólo ve en ello el fin de lo que transita hacia un destino, pues él es su fin y su destrucción efectiva en la vida; a su vez, las cosas contrapuestas dejan de constituir algo opaco e impenetrable al saber, respecto de lo cual el intelecto es en el mejor de los casos aquello que alguna vez, en el pasado, inauguró su movimiento, porque su naturaleza es ser para la conciencia. De ahí que la conciencia absolutamente negativa sea en realidad la negación de lo negativo en la autoconciencia general y su opuesto, es decir, que sea lo positivo o el acuerdo de la existencia consigo misma.

DEL LOGOS FÍSICO AL LOGOS POLÍTICO

El texto de Antifón obliga a volver sobre el contenido de la enseñanza sofística. En líneas generales, esa pedagogía viene a afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas y a servirse del principio de no contradicción contra la filosofía de la esencia.

¿Quién es «nosotros»?

En cuanto a lo primero, ya de antiguo los comentarios se han polarizado en dos interpretaciones de ese hombre que todo lo mide. ¿Se refería Protágoras a la especie humana, a lo genérico y necesario del hombre como cosa contrapuesta a la singularidad de cada sujeto? ¿O se refería al individuo concreto y múltiple? Parece más acorde con la operación universal de medida el hombre como especie, puesto que anclar la forma de las cosas en la individualidad cambiante implica poner como fundamento el capricho. Por otra parte, el sujeto que determina con su percepción a la materia es esencialmente el hombre concreto, este o aquel individuo. No hay en Protágoras nada semejante al sujeto trascendental de la epistemología moderna, a quien cabría atribuir de modo genérico la operación formativa, y no hay animal menos vinculado por su especie a pautas instintivas que el hombre. Pero, en realidad, Protágoras no se refiere ni al género humano ni a los individuos en particular cuando piensa en el principio universal de medida. Ese hombre es el animal *social*, el ciudadano, que lleva dentro de sí «el parecer de la comunidad» como parecer propio.

Ahora bien, que la medida universal sea el *nomos* de la *polis* no deja de representar un aserto vacío en cuanto a lo verdadero o a la naturaleza de lo existente. Aquí faltan a un tiempo la base del acuerdo de las conciencias y la verdad misma. El *nomos* político que reemplaza al *logos* físico carece de la unidad y ubicuidad de este último. Cada ciudad presenta un rostro distinto de la vida y la muerte, de lo mortal y lo inmortal, de la virtud y el vicio. Por lo mismo, esa certeza del conjunto de las conciencias reunidas bajo una ley común se circunscribe a un conglomerado de costumbres y meros usos, siendo esa ley común la canonización de un criterio tan inflexible durante su vigencia como transitorio en sí mismo, respecto del cual toda universalidad es literalmente vulgaridad. Por otra parte, esa comunidad de las conciencias asume como destino absoluto de cada uno de sus átomos el servicio de lo más particular o el culto a su privada conveniencia, y participar en lo común es ahora sencillamente

servir de modo adecuado la ocasión. El sofista se gana la vida —y la vida es en la ciudad patrimonio o jerarquía social— enseñando a otros para que extraigan provecho de las ocasiones. Con ello la aspiración a la virtud deviene algo instrumental, y el nexo que une a las conciencias es obrar en cada coyuntura de manera acorde con el patrimonio o la jerarquía pretendidos por cada sujeto. En esa completa ausencia de algo realmente universal, el único bien para el hombre es adaptarse con astucia a las circunstancias. Y adaptarse con astucia a las circunstancias, como indica Antifón, es considerar grandemente los hábitos de la *polis* mientras haya algún ciudadano cerca, cuidando de atender a la *physis* allí donde faltan testigos.

Pero si el criterio de la ocasión constituye el principio de la virtud, la afirmación de que sólo el *nosotros* funda lo verdadero demuestra contener un lugar común engañoso. Primero se ha arrancado a la verdad de lo espontáneo para asimilarla a la legislación de la *polis,* y luego esa legislación se descubre determinada por la utilidad mayor o menor de las opiniones, con lo cual es desposeída de toda substancialidad y de todo contenido. En definitiva, la ley del nosotros es simplemente la educada codicia de los ciudadanos. No se trata, por tanto, de suprimir el servicio a algo trascendente y —en consecuencia— tiránico, como los dioses de la mitología y la religión positiva, sino de suprimir todo lo universal y verdadero *por sí.* En esa medida, el fin de la reflexión resulta ser la prudencia, gracias a la cual cada individuo aprende a defender e incrementar su puesto social con el mínimo riesgo. El amor, la sabiduría, el coraje, son por ello estados de espíritu a exhibir públicamente en la ocasión oportuna, tal como en otras convendrá mostrar intolerancia o sumisión, porque el contenido de la esfera pública o política en sentido propio es nulo en sí y sólo se llena con lo aparentemente opuesto al nosotros, con la dimensión privada. Lo público es lo privado mantenido dentro de los límites requeridos para su propia supervivencia, y lo privado es el interés singular, la utilidad.

Pero la utilidad tampoco es un concepto que nazca de sí y requiere una pauta promulgada con carácter previo, donde se determinen lo útil y lo inútil. A su vez, esa declaración implícita o explícita de propósitos coincide de manera total con la inercia de lo establecido por una parte y con el hambre de poder social y riqueza por la otra. Sin embargo, la inercia de lo establecido contiene precisamente como finalidad indiscutible la satisfacción de ese hambre y nada más. Por lo mismo, lo útil es que todo sea útil, esto es, que todo sea un «para mí» y ninguna cosa tenga «para sí». Ahora bien, en ese reino del general servicio lo primero que sucumbe es el propio «para mí» concreto, porque quien utiliza es en la misma medida utilizado o, si se prefiere, porque cada yo es absolutamente «para otro» y nadie recibe a cambio de su celoso ensimismamiento sino el hecho de tener siempre su núcleo en otra parte. El círculo vicioso que así se establece transforma el general egoísmo en forzado altruísmo, y el altruísmo otra vez en su contrario sin solución de continuidad; como en el hambre, es preciso llenar el vacío creado dentro con lo de fuera, y a tal fin el fuera pasa a ser devorado o utilizado; pero no hay verdadero «dentro» para el hambre (social o fisiológica), y aquello que una y otra vez se devora es lo de fuera del fuera, por lo cual el vacío interior no se suprime jamás y el anhelo simplemente se aplaca en mayor o menor grado.

Relatividad y libertad

La *polis,* que es la utilidad encarnada, representa el círculo vicioso de la general instrumentalización como progreso. Y, en realidad, es *para ella* un progreso, porque su mera conservación en el tiempo constituye la meta perseguida. Desde su perspectiva ontológica, la dialéctica fatal de la utilidad aparece como mediación subjetiva de todo objeto, es decir, como *dominio* de lo uno por lo otro. En última instancia, lo que es para sí debe trocarse en algo que es para mí, porque sólo en esa general relatividad conquista la conciencia su libertad, y sin ella ha de considerarse determinada en vez de determinante. Pero la liberación de la individualidad que se funda sobre una instrumentalización de la pre-

sencia tiene un matiz antitético y se transforma inmediatamente en su contrario. El vaciamiento de todo para sí en el para mí es el vaciamiento del para mí en el para otros, y si desde un punto de vista la conciencia individual es legislativa, desde el otro es simplemente legislada. El yo no puede evitar que la pérdida de contenido de la presencia repercuta sobre él, que su verdad sea el nosotros y, dentro del nosotros, el acto de utilizar y ser utilizado como una sola cosa. Por eso mismo, lo otro de la conciencia determinante tiene dos sentidos bien diferenciados. Hay *lo* otro en general, la propia *physis,* y *los* otros. La unificación de *los* otros —la *polis*— tiene entonces el carácter de requisito previo al dominio sobre *lo* otro, aunque esa unificación sea ya en sí el acto de someterse la conciencia individual al parecer común heredado.

Puesto que el parecer común heredado, el entendimiento, es el yo que se descubre gravitando sobre los demás yos y teniéndolos dentro, lo radicalmente otro —lo sin yo o el ser objetivo— es evidentemente algo a dominar o a ignorar, algo en definitiva incognoscible «por la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida».[10] De ello todo cuanto cabe saber es el aprendizaje de su control práctico y la inmiscusión de la conciencia colectiva en su forma aparente, esto es, que está ahí para ser usado y que la presencia determinada es ya algo mediado por el percibir. Pero lo que consuma este *interponerse* del sentido común como «medida» es en realidad un repliegue, el abandono del cosmos abierto por un mundo bien delimitado, y la libertad aparejada al relativismo es la libertad del ciego respecto de lo visible. Esa autonomía nace de afirmar que ninguna cosa es por sí y que todas son fenómenos de la percepción humana, pero cuanto más se siente el entendimiento «medida» universal más es *lo* medido inconmensurable y ajeno a proporción alguna. De ahí que su origen y su término sea la pura *materia.* La *polis* se ha sobrepuesto al paisaje, y lo que toma por presencia es un microcosmos, el mundo, donde ha desaparecido esa porosidad infinita del universo físico. Semejante mundo es un cosmos a pequeña escala, un cercado en el

10. Protágoras, D. Laercio, IX, 51.

cual la convención sustituye al brotar de lo que tiene fuerza bastante y, por lo mismo, su otro no es la forma objetiva del pensamiento sino la privación de la forma subjetiva, el ente amorfo que circunda y sirve de base al acto perceptivo convencional.

En esa medida, la libertad humana que se deriva de identificar al *Nous* con *psiché* no proviene de una absoluta interiorización de la presencia. Sigue habiendo exterioridad, y sigue siendo impenetrable para la conciencia. Sólo que ahora eso otro no es la *physis,* el dominio de la azarosa invención lógica, sino un mero substrato cuyos perfiles son algo añadido por la conciencia. Lo ubicuo se ha degradado a eso simplemente, a un elemento que está en todas partes sin ser en realidad cosa alguna, y la mediación universal de la conciencia subjetiva consiste en captarlo unas veces de un modo y otras veces de otro. El famoso relativismo resulta ser entonces algo mucho más popular: cada hombre observa lo presente desde su privado sentido y todo tiene el color del cristal por el que se mira. Evidentemente, hay un «cristal» privilegiado —la ley explícita o implícita de la *polis*— pero sigue siendo un cierto cristal y nada más, que deja inalterado lo subyacente. Excluida la *physis,* lo general y continuo es un elemento donde todas las diferencias percibidas deben atribuirse a las particularidades de cada conciencia, porque la conciencia no es el espejo de una materia dotada de energía formativa (sino la forma misma de una masa esencialmente muerta).

> «Todo lo que se muestra a los hombres también es, y lo que no se muestra a ningún hombre no es».[12]

El idealismo de la percepción

Aquello que es cuando aparece al hombre y no es cuando no se le aparece indica el grado de vaciamiento de la finalidad inmanente en el concepto de lo útil. Ese Sol que desaparecería si

12. Protágoras; en Sexto, *Hipot. pirr.,* I, 221.

todos los ciudadanos acordasen cerrar los ojos es la invención natural que cede su imperio a la convención social. Pero la asimilación del ser y el percibir establece la veleidad o inercia de la conciencia como juez supremo al precio de abolir el fundamento efectivo de la conciencia, el algo que brota efectivamente desde sí mismo. Para que *psiché* sea norma es preciso que no permanezca fuera de ella ningún *principio* y, con todo, este idealismo de la percepción refleja exactamente lo contrario; en él hay siempre la conciencia y lo otro, cuya subordinación al pensar pretende establecerse sobre el hecho de ignorarlo y concentrarse el filósofo sobre la gramática y la retórica. El movimiento centrífugo del *Nous,* invocado por la reflexión previa como sentido de la diferenciación y el dinamismo de todo lo existente, deviene aquí movimiento de intereses particulares contrapuestos.

Lo fundamental es, sin embargo, que esa contradicción no aparece *en* la cosa, sino sólo en las *representaciones.* Este es el resultado una y otra vez repetido, donde en un extremo hay el no sé qué de la materia, la *physis* sin vida, y en otro el entendimiento que dispone de ello ejercitando la retórica. La potencia del espíritu que disuelve todo en el pensamiento no se refiere aquí a la capacidad para conocer lo real en la necesidad de su naturaleza o en su concebirse, porque ya no *hay* cosa tal como lo físico o autoconstituido; la potencia de *psiché* se limita a experimentar eso indiferente al pensar de múltiples y variados modos, reunidos por el motivo dominante de la utilidad. Sin embargo, estableciendo todo como fenómeno de la conciencia pasa por alto el fenómeno en cuanto tal. Siendo el objeto un aparecer ante la conciencia y no un fenómeno del objeto mismo, surgido de sus propias semillas, la conciencia ha de conformarse en realidad con un mero aspecto como lo definitivo y acabado. Careciendo del concepto del fenómeno y, por ello, del movimiento *espontáneo* de la presencia, no puede ir más allá de lo aparente en cada caso y se somete al contenido más pobre del ser —al mundo de los «hechos», única dimensión recorrida de parte a parte por su control. El hombre de esta reflexión es el principio de las formas, pero ha perdido la confianza en lo que él era y en lo que era su alteridad, precisamente aquello que antes se revelaba como pensamiento consciente de su otro como de una semilla o un fin.

La negación de lo abstracto como escepticismo

El punto más sólido alcanzado por esta sabiduría establece la existencia como reino del ser determinado donde lo inmediato sólo alcanza su identidad a través de la relación a un otro. Con todo, desemboca en el objeto concreto como en la nada más abstracta. Prescindiendo de que esa nada es la nulidad del ser y del no ser como dimensiones separadas, la sofística especulativa se detiene en ello como si se tratase del término último del pensamiento, más allá del cual todo progreso es imposible. Pero así desconoce lo recién hallado, porque esa nada expresa sólo la necesidad del devenir (*desde* la propia ontología), y el devenir es el contenido de la realidad inmediata. Esta unificación le pasa desapercibida, y en vez de concebir en la nada del principio o de lo indeterminado la existencia misma ve en ella una aporía, un concepto tan unilateral y hueco como los del ser y el no ser. Por lo mismo, no asume en su razonamiento el primer terreno firme, sino que lo expone como testimonio de una irrealidad. De este modo, la operación de revelar el dominio concreto de la existencia cae toda entera en la noche del escepticismo y es para este saber la revelación de un simple contrasentido, de un vacío «incognoscible que de ser cognoscible sería incomunicable».[14]

Por este camino el pensador se ve llevado a la escisión entre una ontología del absoluto silencio, firmemente anclada en lo incomunicable de la existencia, y un discurso retórico capaz de defender cualquier causa. Lo profundo encerrado en la proposición de que nada existe radica en significar a la vez que todo existe, es decir, en significar que lo real ha de ser concebido como *totalidad* —precisamente en el sentido procesual opuesto al uno/todo parmenídeo—. No obstante, esta reflexión se limita a establecer

14. Gorgias, cf. Sexto, *Adv. math.,* VII, 65.

la imposibilidad de lo inmediato sin exponer el movimiento necesario de lo mediato o devenido, y su logro se circunscribe a verificar lo inverosímil de un principio definido simplemente como el ser o lo uno. En esa medida, el saber se detiene allí donde había alcanzado la realidad, y por más que conozca el camino hacia lo concreto permanece alejado de él tomándolo por término final. Del hombre alcanzado puede entonces decirse que todo es para él salvo su propio fondo, y su conciencia de sí es algo vacío nuevamente, el disolverse de toda presencia definida y todo contenido estable.

Al fundarse la libertad de la conciencia en lo dispar de su propia dispensación y en la capacidad del nosotros para legislar lo común, su autonomía arranca —como la del escepticismo posterior— de una absoluta dependencia respecto de su alteridad. La libertad de la conciencia está en que su otro —el mundo pseudo-objetivo de la *polis*— no es sino por su relación a ella, y de este modo requiere siempre esa dimensión convencional para ser algo dotado de existencia propia. Declarando la nulidad de lo inmediato circundante vive a la vez de ese declarar y existe sólo mientras queda algo susceptible de ser puesto en duda o librado a la arbitrariedad de las opiniones. Lo esencial en la conciencia es lo inesencial del mundo, y queriendo salvaguardar su autonomía pasa a depender de aquello en lo cual no cree. Puesto que es en definitiva *lucidez* y, por tanto, reconocimiento del tránsito hacia la aventura de la eticidad, comienza aceptando como objeto de la sensación una materia ajena al pensamiento, que es sencillamente la substancia corpórea des-naturada tras atravesar en la *polis* la mediación del círculo vicioso de la utilidad. Su conciencia es entonces una libertad que se desvanece dentro de sí, algo cuya independencia reside en la simple irrealidad de su medio. En esa misma medida, el acatamiento de la convención aparece en su interior como fantasía de omnipotencia, como *Nous*=hombre, donde el pensamiento es el poder para enjuiciar todas las cosas y nada más.

Pero mientras el pensamiento sea la mera conciencia de su mediación es, de hecho, un pensar inconsciente, porque su obrar —lo que emerge como despliegue espontáneo— sólo se capta de

modo exterior; lo que el pensamiento «psicológico» piensa es la apariencia y no la presencia, la huella del entendimiento en lo experimentado y no a la inversa. Por consiguiente, lo verdadero viene a ser el entendimiento mismo, una mezcla de algo incognoscible de suyo y arbitrariamente determinado por el percibir particular de las conciencias o ley de la *polis*. Es preciso entonces que la conciencia alcance el concepto de su acción real si ha de abandonar el estatuto de un sentido que flota sobre algo de suyo *nulo,* y ese concepto es ya la figura de quien busca recobrar el contenido absoluto o la *physis* justamente consumando la aventura de la eticidad, es decir, Sócrates.

VIII. SOCRATES

La figura de Sócrates presenta una dificultad expositiva obvia, por el simple hecho de no haber trasladado sus reflexiones a letra sólida. Además, el insólito gesto de Platón —al atribuirle la mayoría de su propia obra—[1] hace prácticamente imposible precisar dónde termina una reflexión y comienza la otra o, si se prefiere, la extensión de la enseñanza socrática. La actitud misma de Platón y Aristóteles hacia él descarta la imagen de un pensador popular, en la línea de Diógenes o Crates, y desde luego no formaba parte de los florecientes sofistas. Su pensamiento tuvo, con todo, ímpetu suficiente para provocar un proceso público y una ejecución.

Parecen atribuibles a Sócrates dos tesis cuando menos, el «conócete a ti mismo» y la custodia del alma en una eticidad absoluta, no ocasional; su pensamiento es por eso un discurso sobre el vínculo que reúne el saber y la virtud. Sin embargo, esa identidad de especulación y ética representa en buena medida la abierta rebeldía contra todo lo que hasta entonces adoptaba el nombre de saber y virtud; por eso, cuando se dice que Sócrates era un pensador centrado exclusivamente sobre el dominio moral, se

1. Con alguna excepción significativa, como el *Sofista* y el *Parménides,* los dos diálogos más densos.

enuncia algo cierto sólo a medias, cuyo contenido depende de lo representado en cada caso como *ético.* Los dos textos más explícitos corresponden a la *Metafísica* y dicen lo siguiente:

> «La atención de Sócrates se centraba sobre las cosas morales y en modo alguno sobre la *physis* en su conjunto, pero había buscado en este dominio lo universal, fijando por primera vez el pensamiento sobre las definiciones. Platón aceptó su enseñanza, aunque su formación (en Heráclito, a través de Cratilo, su amigo) le llevó a pensar que ese universal debía existir en realidades de orden distinto a las cosas sensibles».[2]

> «Sócrates se aplicó al estudio de las virtudes morales, y a propósito de ellas fue el primero en intentar definir universalmente... Sócrates buscaba la esencia o lo que es, y era lógico, porque quería hacer silogismos y el principio de los silogismos es lo que es... Hay dos descubrimientos que en justicia corresponden al mérito de Sócrates: el discurso inductivo y la definición general, y ambos están en el principio del saber. Sin embargo, Sócrates no atribuía una existencia trascendente ni a los universales ni a las definiciones. Los filósofos que vinieron después así lo hicieron, dando a tales realidades el nombre de ideas».[3]

DEFINICIÓN Y REALIDAD

La reflexión de Sócrates parte de una perspectiva idéntica a la expuesta en los sofistas. Resulta tenido por real y cierto aquello que constituye una posibilidad permanente de común intuición similar. La gran diferencia está en que para Sócrates el mundo no es sólo lo manifiesto *para mí,* como sentir de un individuo, sino lo manifiesto *en sí,* como coincidencia estable de su

2. *Met.,* A, 6, 987 b 1-5.
3. *Met.,* M, 4, 1078 b 18-32.

aparecer. Sin embargo, y puesto que tal aparecer es efectivo, el mundo y la diversidad de sus precisiones llevan aparejada la mediación de aquello a partir de lo cual surgen, donde se hunden inevitablemente cada vez que su ser manifiesto es sometido a la prueba de la reflexión. Tal reflexión consiste simplemente en la pregunta acerca de su fondo, cuyo resultado es, ahora, o bien la materia informe o bien la forma de la conciencia, nociones que, en cierto modo, heredan la problemática del ser y el devenir respectivamente; a ambos elementos se contrapone el mundo, que tendrá como determinación uno de estos tránsitos: el que, arrancando de la pura materia, lo lleva a reconocerse en una forma concreta a través de su ingreso en la conciencia, o el que, arrancando de la pura actividad imaginativa de la conciencia, lo lleva a ser reconocido como un fragmento de materia. Con arreglo a lo primero, el mundo es el trabajo de alcanzar la individualidad particularizada, mientras con arreglo a lo segundo encarna el movimiento que desde la individualidad conduce a la abstracción universal de todas las determinaciones.

Este es, por otra parte, el resultado al cual se llega con Protágoras; el saber de la conciencia es la certeza de una materialidad universal, y la manifestación de esta materia es la conciencia misma en su actividad. Pero aunque un dominio desemboca en el otro ambos representan planos separados; la conciencia no conoce en el mundo sino algo de suyo hueco, a llenar por medio de su utilidad, y la materia no posee en sí impulso alguno que la conduzca hasta el reino de las cosas mundanas. Simplemente sucede que la genealogía de lo considerado real descubre dos orígenes cuyo nexo en el mundo es, de hecho, nulo. La cuestión consistía, entonces, en conciliar ese ser de la cosa simultáneamente reconocido como algo singular en la diversidad de las conciencias y general en la materia, pues en la forma de *representación* era un puro fluir falto de esencia, y en la forma de pura *masa* sus determinaciones resultaban indiscernibles entre sí; la cosa era *esa* en cuanto conciencia y *cosa* en cuanto materia. Sin embargo, este simultáneo participar de lo contrapuesto se transforma ahora en el proceso de la *definición,* cuando entre la cosa individualizada

y lo universal se interpone su particularidad. Tal definición expresa aquello que la cosa es en cuanto una en general y en cuanto esa en especial, y como desarrollo de lo particular de ella constituye su identidad concreta, que no reenvía simplemente a algo percibido ni a algo subyacente sino a *sí misma.* En dicho sentido, Sócrates es el nombre propio del momento en que el saber intuye lo real como concepto: aquello que la cosa es coincide literalmente con su definición, y este definirse coincide literalmente con su existencia.

La dialéctica del juicio

En Sócrates *ser* es intransitivo y transitivo a la vez o, si se prefiere, ser significa para las cosas el último contenido y aquello que las impulsa a un devenir. Por ejemplo, cuando se dice que el objeto lo forma la conciencia o es para ella, como Protágoras mantenía, se dice que son idénticos lo verdadero y lo representado *y* que hay dos esferas diferenciadas en el ser, concretamente la verdad y el representar. En esa medida, aquello que constituyendo la verdad del objeto se diferenciaba a la vez de él, la conciencia, debe experimentar el mismo proceso, sometiéndose a su vez al *es* del cual proviene, que —por seguir con Protágoras— la configura como medida de todas las cosas, cuyo ser ya no *es* el simple medir, sino la decisión libre de la verdad, cuyo ser tampoco se cifra en la decisión libre de la verdad sino en implicar aquello sobre lo cual se ejerce algo indiferente o amorfo por naturaleza, cuyo ser tampoco consiste en algo meramente amorfo, sino en el elemento de la materia, cuyo ser tampoco es otra cosa salvo lo considerado como principio de lo real.

Evidentemente, la proposición del *homo mensura* conduce de modo inexorable a la fe en la materia, pero lo importante es aquí que *todo* juicio conduce a otro juicio y éste a otro, sin que ello signifique un desvanecerse de la identidad o del *es* por él postulado; al contrario, el juicio sólo recorre en ese encadenamiento la cancelación de la diferencia viva entre su contenido abstracto y

su contenido concreto, y el motor de todo el proceso reside en abolir la cesura implícita necesariamente dentro de su forma de mero aserto. El ser del objeto no se halla en su asimilación a la conciencia, que por fuerza representa un otro, ni en el objeto sin más, tomado como tautología, sino en el acto de recorrer el camino de su determinación y regresar desde él con el contenido concreto que forman las etapas de su propio devenir, pues sólo entonces es lo real algo dotado de un sí mismo, de una esencia precisa. De hecho, en el ejemplo antes referido la actividad que tiene lugar es el ingreso del sujeto en su ser *desde* el predicado, ingreso que es también un retorno en cuanto era lo *supuesto* al comienzo del proceso identificador; por otra parte, el modo de verificarse este retorno consiste precisamente en que el predicado sea de nuevo el sujeto al término del proceso, es decir, en que aquello cuya identidad se perseguía devenga idéntico consigo mismo en el elemento de su diferenciación. El juicio «lo real es la conciencia» se recobra, desarrollado, como el juicio «la materia es lo real». Y aunque esta transición representa solamente el movimiento especulativo de la sofística, es descubierta ya en su forma discursiva.

El silogismo

Es esta forma aquello que ahora se reconoce como único criterio de la verdad en el razonar, es decir, en el proceso donde el juicio se enjuicia. La necesidad que lleva de unos juicios a otros y articula el razonamiento es pura y simplemente el desarrollo del *sí mismo* de todo cuanto hay, la explicitación de la esencia. Cualquier cosa tomada como real es en sí *algo,* y para ingresar en ese en sí del cual emerge ha de someterse a la determinación de su ser, que en cuanto juicio representa su ser *otra,* y sólo recorriendo el despliegue de esa alteridad a la cual se ve llevada de modo irresistible en el proceso de su identificación puede hacer concreta la propia identidad. La estructura del juicio es esencialmente *metáfora,* una cosa que se encuentra a ella misma poniendo algo dispar

como su *es* y, por tanto, un problema de congruencia en definitiva. Fuera de la formulación tautológica «S es S» (que incumple la promesa de un contenido para el primer término y, reafirmándolo simplemente, lo deja además sin causa), todo proceso conceptual parte del «S es P» y se ve expuesto a la violencia de la irreversibilidad («P» *ya no* es «S», sino otro «S» con otros «P») inherente a su metáfora. Pero todo juicio —sea éste el de que «el ser es el ser» o el de que «la discordia es el padre de todo»— constituye algo en sí precario y ha de abandonarse a su espontáneo despliegue, donde alcanzará la verdad de la definición.

Como deliberación en cuya virtud las cosas existen, el razonamiento expresa el tránsito del sí mismo supuesto al sí mismo efectivo, es decir, el movimiento de la identidad abstracta a la identidad concreta, y como *genealogía* del ser determinado de la cosa constituye su substancia más profunda. De hecho, siendo la dinámica del sí mismo, lo real es el acto de volver algo a su ser después de haber recorrido la aventura de una determinación, y en esa medida lo real es concepto o definición, aquello recobrado a manera de síntesis en el encadenamiento de las etapas del razonar.

Conciencia y conciencia de sí

El pensamiento retorna con Sócrates al objeto del que se había separado como conciencia legislativa de una materia. Pero se diría que aquí deviene objetivo en su pura subjetividad. Aunque es lo subjetivo como despliegue del sí mismo en el vacío de su posibilidad abierta, es también lo objetivamente puesto o lo *expuesto.* Que la conciencia de sí no implique la desaparición de todo lo acumulado en la conciencia, que no conduzca a un inmediato desvanecerse de los contenidos, ahí parece residir la gran paradoja; con todo, la conciencia de sí no es ahora el mero bucear en el silencio del yo tomado como yo puro, sino un momento definido del saber, aquél donde la reflexión no se realiza sólo sobre la facticidad inmediata, sino sobre el pensamiento

mismo y, en primer término, sobre su necesidad interna. Tomado como algo externo, el objeto es la simple reflexión sobre el resultado, el término falto del movimiento que lleva hacia él; tomado, en cambio, como conciencia de sí mismo, es ese resultado *y* su principio, el proceso íntegro en cuya virtud el contenido se eleva al estatuto del concepto; lo que allí aparece no es ni el representar ni lo representado, sino el razonamiento libre ya de su escisión en esas esferas, y el paso de la conciencia a lo interior es el paso de la representación al concepto, es decir, de la cosa meramente percibida a la cosa en el movimiento interior y necesario de su hacerse.

En definitiva, la conciencia de sí es el saberse del pensamiento. La conciencia, la determinación absoluta, es asumida como siendo forzosamente *de sí,* lo cual significa:

1) Aquello de lo que tiene conciencia la conciencia es el sí mismo; no el *mismo* de la identidad abstracta de lo indefinido o del puro ser, sino la esencia precisa o el principio determinante, que en la conciencia se expone; de ahí la pedagogía socrática, la búsqueda del *qué* (τί) último de cualquier realidad, porque es precisamente el momento de la definición de la cosa, que en ella *se* interroga, y en esa medida la conciencia no tiene sino que *recordar* en cada caso su naturaleza de conciencia del sí mismo con ayuda del razonamiento.

2) Pero tal búsqueda de la identidad concreta ha de realizarse *dentro* de la conciencia, que de este modo es: a) por una parte, la certeza de la individualidad o del ser consciente como substancia verdadera y, en este sentido, el asombro de que el mundo se mueve *en mí;* b) por otra parte, el acto de despojarse ese mundo de su naturaleza caprichosa o impenetrable, ya que moviéndose dentro de mí se mueve dentro de una identidad determinada, y no puede la conciencia conducirse ante su contenido como frente a una mera representación, configurándola en la confianza de ser el mundo algo exterior, sino como se conduce cuando emerge algo propio; en este sentido, la conciencia de sí es el asombro de conocer que el mundo se mueve *en sí.*

Ahora bien, ese movimiento *en mí* del *en sí,* esa subjetividad de la substancia, constituye precisamente la verdad de las cosas ahora, su definición, donde una y otra vez el mundo demuestra ser pensamiento en acto. La conciencia de sí socrática no es sino el ensayo de exposición general del universo desde la inmanencia. Aunque la sofística conocía ya sobradamente el poder de la percepción en la génesis de lo real, lo real seguía siendo para ella algo exterior y, a la vez, meramente imaginado. De ahí que su certeza fuera una fantasía de omnipotencia y, en último término, el sumiso acatamiento de lo negado, es decir, de la substancia única aquí puesta como materia.

Sócrates, en cambio, no postula tanto la autonomía de la conciencia respecto del mundo como la autonomía del saber respecto de la convención. La conciencia de sí será el elemento donde todo cuanto es alcanza su identidad y, de este modo, el espejo de lo interior; tal es el motivo de que se refiera siempre al pensamiento y no a la cosa meramente percibida, esto es, que sea la verdadera sede del *Nous,* donde éste se sabe tal. Y aunque provenga del intelecto subjetivo, cuya convicción es ser medida de las cosas, ha abolido ya su forma de facultad representativa opuesta a un ente extraño para asumirse como núcleo interno del mundo. Los *hechos* aparecerán en su determinación peculiar de *juicios* que provienen de lo real en su determinación de constituir simultáneamente un ser y una identidad. Por lo mismo, el saber sólo reconocerá ahora como verdadero aquello donde sea posible contemplar un discurso efectivo del pensamiento. Esto implica que nada está *puesto,* es decir, que todo es sinónimo de un *ponerse* y, por tanto, que lo aludido como verdad no es ni lo creado por la imaginación ni algo substante fuera de la reflexión consciente; lo que hay es ese ponerse revelado en el concepto de cualquier algo, el acto de atravesar toda cosa la experiencia de la consolidación práctica de su ser mediante el paso de una identidad precaria o simplemente supuesta a una identidad definida por su propio movimiento.

La constante pregunta socrática por el en sí de las cosas, su falta de conformidad respecto del *para otro* representado por la fundamentación de lo real en la materia o en la conciencia, expresa la necesidad de que lo concebido se conciba *por sí* o arrancando de su propio interior. Pero este ser interior sólo puede darse si se toma lo concebido como concebido por el pensamiento o como lo pensado por él, y aquí reside el giro decisivo, en el hecho de que las cosas *son* pensamientos; no sólo en el sentido de obras de un *Nous* general, sino como fragmentos de un discurso específico cuya estructura es igualmente la logicidad o la relación definida de unos contenidos con otros. En esa medida, el *mundo* es inteligible y, más todavía, lo inteligible por excelencia, porque además de provenir del pensamiento se expone como juicio espontáneo de sus propios juicios, esto es, en la forma del razonar, cuya apropiación por el hombre únicamente exige el trabajo paciente de la duda y el «coraje en la búsqueda».[4]

La duda socrática es la conciencia consciente de la magnitud de su *inconsciencia*: cierta, por una parte, de que lo desconocido es sólo eso, la ignorancia; y cierta, por otra, de que sólo renunciando al carácter irreflexivo de sus intuiciones podrá acceder a la sabiduría. En efecto, el saber está dentro de la cosa, y para conocer será preciso prescindir de la conveniencia singular del hablante y la tradición donde se formó, porque lo perseguido es la conciencia de sí de la cosa en el pensador, aquello en razón de lo cual hubo de surgir y se conserva en el ser, siendo la conciencia inmediata el escollo en vez del camino hacia ella; pero hallándose la verdad en la libre *physis* de cada algo venido a la presencia, es también y por lo mismo la verdad del pensamiento, cuya certeza es en el hombre la conciencia de y del sí mismo en general. De ahí que lo más exterior es, de hecho, aquello recobrado en la pura interioridad del pensar y que, abandonando

4. Platón, *Menón,* 81 b.

la pretensión de establecer desde la conciencia singular el estatuto de la cosa, surja entonces y sólo entonces el concepto de ella en la conciencia. La obra de la conciencia de sí es precisamente la disolución de la cosa en cuanto tal, aunque no mediante su degradación a las condiciones del percibir, sino por el esfuerzo que la transmuta en concepto y la vuelve hacia su ser de pensamiento determinado. En este sentido, la definición es el interior de lo exterior que aparece en mí como en sí.

Sin embargo, aquello que aparece como interior de lo exterior en el razonamiento no aparece como perspectiva recién creada y *posterior* a la exterioridad cuyo ser en sí acaba de revelarse al saber; por el contrario, el reino del concepto al cual accede la conciencia surge a título de lo propio y necesariamente *originario,* en cuanto principio mismo de la cosa. En vez de expresar simplemente el estadio final de la realidad, la definición contiene la génesis de esa realidad, y la conciencia de sí donde tal definición emerge se reconoce en ella como rememorando la razón de existir de lo conocido. Por lo mismo, la definición contiene como el retorno de lo determinado a su ser propio, aunque también el momento último de la conciencia, y es así la intuición de un círculo.

LA MAYÉUTICA Y SU RESULTADO

Y esto es lo expuesto en el arte de la mayéutica o del dar a luz, que alumbra en la conciencia el concepto del mismo modo que la memoria despierta al ser lo olvidado. El movimiento de la mayéutica es, inicialmente, la aniquilación pura y simple del mundo establecido, la ruina del entender común y de sus categorías, incapaces de subsistir en la coherencia de la deducción; con todo, ese sucumbir del mundo es también un nuevo mundo, porque el resultado que se alcanza a través del razonar es precisamente la disolución de las cosas en su ser de meros hechos y su despliegue como logicidad determinada, el ingreso de lo objetivo

en el estatuto del *ponerse* correspondiente a un sí mismo. Sin embargo, la mayéutica no se limita a reclamar una identidad activa para lo considerado real; *supone* ese ponerse como el retorno del pensamiento a la conciencia de sí que, a su vez, no representa simplemente la memoria del alma singular recobrando lo devenido inconsciente para ella en el curso de su existir, sino una transición del propio pensamiento desde su ser hasta el saber referido a la necesidad concreta de ese ser. En la definición aparece una identidad entre lo revelado por el razonar y el impulso originario en cuya virtud surgió la cosa, cuya manifestación en el alma es la ciencia como acto de

«recobrar uno mismo un conocimiento en sí mismo».[5]

Lo fundamental es que la sentencia del oráculo délfico encarnada en Sócrates no se distingue ahora del pensar. Lo que el pensar piensa o aquello que él es consiste en eso. El «conócete a ti mismo» constituye la ley eterna del *Nous* y, por consiguiente, la causa del movimiento de diferenciación en general.

El saber del saber

De hecho, la mayéutica se enuncia a modo de simple pregunta por el *en sí* de las determinaciones —como cuando no nos conformamos con averiguar lo que de una cosa dicen las costumbres o lo que es para nosotros y pretendemos saber qué sea para ella misma. La mayoría de las veces ni siquiera interroga directamente por la esencia, sino que suele limitarse a inquirir acerca de la opinión de cada individuo aislado cual si se tratase de una curiosidad referida a lo más singular. Pero lo singular ha sido ya abolido en el proceso de la definición, y el énfasis puesto en la conciencia de ese hombre o de aquél ninguna deuda tiene para con tal o cual hombre, sino que representa más bien el retorno de los unos singulares a la unidad del pensamiento. Por otra parte, la unidad de la substancia lógica y del alma es en su realidad inmediata la certeza inversa, el hecho de existir la conciencia sólo en la situación de lo expulsado de su fundamento o teniendo por condición inicial el estado del sí mismo perdido; Cármides, paradigma del joven modesto, ignora qué sea la modestia; Laques, encarnación de la valentía, desconoce en qué consiste el valor; Eutifrón, el piadoso, nada sabe de la piedad y hasta Protágoras, el sabio, no logra definir la sabiduría, paradojas que culminan a su vez en ese máximo saber del interrogador cuya certeza es no saber nada. De hecho, para saber algo es preciso saberlo *de otra manera,* y aunque el razonamiento sólo revele ahora —en cuanto *ironía*— la dificultad de los hombres para descubrirse a sí mismos y conservarse allí, ha intuido como construcción del concepto una nueva senda para la filosofía.

5. Platón, *Menón,* 85 d.

El saber como finalidad

El saber de no saber representa constatar que lo tenido por ciencia es o bien algo destinado a desvanecerse en la cosa o bien algo autodescubierto como mera cavilación de la conciencia. El saber inmediatamente anterior a Sócrates se diversificaba en los polos de la física y la retórica, en un caso suprimiendo la soledad del que piensa mediante la revelación de algo (*physis*) que se engendra a sí mismo con independencia de la reflexión del entendimiento, y en el otro caso suprimiendo ese ser en sí ajeno al ser conocido y la consiguiente enajenación de la conciencia, mediante la dialéctica espontánea de las determinaciones. De este modo, aparecen como ciencia en un extremo el arte de la *observación,* cuya meta última no es el saber mismo sino poseer o participar de lo sabido, y en el otro extremo el arte de la palabra o, más exactamente, de la *persuasión,* cuya meta no es tampoco el saber mismo sino la potencia para abolir el algo en sí propuesto por la observación de lo espontáneo. Tomadas en este sentido amplio, física y retórica se distinguen de modo ta-

jante por encarnar la primera un poder referido a la cosa y la segunda un poder referido a los otros individuos, como si una fuese generosa inclinación a la verdad y la otra interesado expediente para impresionar a mentes cándidas. Pero aunque esa distinción pueda haber tenido y tener todavía un circunstancial fundamento, es obvio que no se apoya sobre la diferencia específica; tal diferenciación se establece siempre sobre la *meta* de estos dominios, y un saber busca agrupar las determinaciones de todo cuanto es mientras el otro demuestra la inconsistencia de tales determinaciones y su contradicción interior. Si para Sócrates física y retórica se identifican es porque su ciencia persigue en ambos casos una cosa distinta del saber mismo.

Esa otra cosa se diversifica como disolución del conocimiento en lo conocido y como disolución de lo conocido en el conocimiento, pero es en sí algo único y homogéneo partiendo de que el saber no constituye nunca su término último sino sólo un lugar de paso, un medio para aprehender lo eterno o para emanciparse de ello. La enseñanza socrática, en cambio, asume en lo absoluto algo que, además de constituir el destino de la reflexión, es en sí y para sí razonamiento; puesto que su substancia es el *concepto,* opone al saber de lo positivo el tránsito necesario de todas las categorías del entendimiento, mientras establece frente a la dialéctica del escepticismo el carácter determinado de ese tránsito. Con ello, no reconoce como verdadero ni el mero juicio ni el reenvío indefinido de unos juicios a otros; acepta contradecirse, pero de modo consecuente, persiguiendo en el devenir de las categorías el movimiento de la definición en lugar de una simple negación. Aquello que conoce y lo conocido serán en la conciencia de sí una misma cosa o una sola definición, donde puede decirse otra vez:

«No es mío el discurso que voy a pronunciar».[6]

En efecto, siendo la verdad el razonamiento, en lugar de algo

6. Platón, *Apología de Sócrates,* 20 e.

a alcanzar por su medio, el alma se asegura la consumación de su finalidad en su propio caminar hacia allí, porque cuando el alma se vincula a la definición habla a través de ella el fundamento. El concepto es concepto *del Nous* en sentido absoluto, como aquello que es a la vez exposición de su obra y conciencia de ella. Si lo verdadero, el fin de todo conocer, es para el concepto la identidad concreta aprehendiéndose en el devenir de sus determinaciones, esto resulta ser propiamente el razonamiento, donde la determinación aparece ya determinándose a sí misma. Para este saber todo lo precedente es una noticia fragmentaria que no logra unir su contenido y su fin; Sócrates «sabe» aquello que las ciencias saben, pero lo considera un no saber radical, tanto en razón de la unilateralidad de su método como en razón de la diferencia irreductible allí establecida entre lo sabido y quien sabe.

El sí mismo como síntesis absoluta

Hasta que el pensamiento logra, ahora, declarar explícitamente su destino como el sistemático revelarse o atravesar su parto en cada una de las presencias, lo que había contemplado el saber se concentraba en tres trayectorias; lo *mismo* inviolable, el principio de la *diferencia* concreta y la *conciencia* o la contradicción de los momentos anteriores existiendo en un otro, que para sí guarda la certeza de ser condición de todo lo demás, tanto de las cosas celestes como de las terrenales. Pero ahora surge la intuición de que estos tres principios son, de hecho, uno solo o los momentos de una sola esencia, y de que tienen lugar en el sí mismo como su puro y simple desarrollo.

Y, en realidad, dentro de este concepto existen juntamente lo general único, la particularidad de la conciencia y lo individual determinado; es tanto lo que en el pasar no pasa como el libre despliegue de las figuras de lo inmutable, tanto lo que sirve de base o sujeto en lo finito a la desaparición de lo finito como el desarrollo infinito de lo infinito. En esa medida es la síntesis

del individuo y de la substancia universal o, más exactamente, la substancia en el interior del individuo. Preguntando por el sí mismo de todos perdido para todos, la reflexión se eleva a una efectiva unidad de esas perspectivas. La identidad incondicionada del ser es el sí mismo concebido en sí, la diferenciación es el sí mismo en el proceso de su definirse, y la conciencia es el sí mismo en su ser puramente negativo o en su puro devenir, mediante el cual mantiene unidos a los contrarios como contrarios, preservando la posibilidad de su reconciliación.

El alma y el bien

Este sí mismo es en su presencia práctica e inmediata *psiché*. Pero *psiché* es en Sócrates el principio de la vida y del movimiento, no el microcosmos privado de los sofistas. De ahí que su posición signifique la ruina de la relatividad en general. El alma es mía y no mía, mía como absoluta inmanencia del principio en cada viviente y no mía como simple participación en lo universal autoconstituido. Protágoras mantuvo que el alma eran «sensaciones» particulares provenientes en definitiva de la materia, y Sócrates afirma ahora:

> «La experiencia del alma se llama pensamiento».[7]

Lo que el alma *siente* es el *Nous,* y sólo es principio de la vida como experiencia y entusiasmo de ese *Nous.* Ahora bien, si lo verdadero —el ser que se determina por el pensamiento— fuese sólo unidad del intelecto y la cosa o alma sería simple existencia. Pero lo verdadero constituye un fin para sí, y en esa medida es lo *bueno* (*agathón*); no sólo aquello que las cosas son, sino aquello a lo cual aspiran, porque lo bueno es tanto el constituir cada cosa un sí mismo como el sí mismo en cuanto tal: originándose como resultado del razonar de la substancia lógica, el

7. Platón, *Fedón,* 79 d.

universo no constituye algo simplemente nacido, sino algo nacido de la razón y dispuesto en el destino de consumarla, es decir, de conocerse en su propia libertad, y esto, que lo real tenga por genealogía y meta el movimiento de la definición, constituye en sí y para sí lo bueno.

En realidad, el bien o lo bueno de Sócrates es el concepto límite que escinde su reflexión del psicologismo en general. Lo *agathón* es que sea lo que es, pero «lo que es» se ha escindido ya en *physis* y *polis,* en cosmos y mundo. Eso «que es» sólo genera un saber de sí como «bueno» (por el mero hecho de ser o ponerse) cuando es espontaneidad y extrañeza, autonomía viviente capaz de surgir por y para sí misma en el alma, esto es, cuando se identifica con el modo de ser llamado *physis* en Grecia. En el otro modo de ser la presencia no es ni espontánea ni extraña o nueva, sino *dependiente.* Por eso jamás se sabe como cosa semejante a un bien, que es una manera de sentirse y decir sí, un ánimo interior pero a la vez ubicuo en cuanto simple ser todo lo que es. En la *polis* el bien constituye sólo el acuerdo en torno a lo útil e inútil, la actitud del hombre ante sus puros medios.

Con todo, el alma y lo bueno son determinaciones cuyo contenido se ofrece ya completo y preexistente; en esa medida, representan algo pasivo dentro de la pura actividad. Si *psiché* y *agathón* son la decisión de ponerse que subyace a toda voluntad, es preciso también que su inmanencia se manifieste para el alma en la posibilidad de elegir el alma y para lo bueno en la posibilidad de elegir lo bueno, de incorporarse la conciencia al propio nacimiento para entrar dentro de sí libremente. Y la unidad práctica de esta diferencia aparece en la forma ética del saber que es la virtud, completándose de este modo el primer concepto del sí mismo como esencia de todo lo real. Este concepto es ahora la definición del movimiento absoluto y se despliega ya implícitamente en la cohesión del silogismo: lo real es el alma, el alma universal es lo bueno, y el alma asegurada de su bondad es la virtud. La antropología que declaraba nada saber de los dioses se revela como teología, y dentro de la conciencia de sí

individual se recobra lo absoluto partiendo de aquello que habla en ella y a través de ella; Dios es lo nombrado cuando se alude al alma, y el alma es lo nombrado cuando se alude a Dios.

Sócrates emplea[8] dos expresiones consecutivas con verbos sinónimos. Un «cuidado de lo divino» (θεῷ ὑπερεσία) y una «cura del alma» (Ψυχῆς θεραπίεα), pues el servicio de lo uno es la obediente fidelidad a lo otro. Ambas cosas se engendran en el acto de perseguir la esencia concreta que, por otra parte, no hace sino perseguirse de este modo a sí misma, y esa comunidad del existir moral humano con el orden del universo en la conciencia constituye lo inmutable y fijo. La conciencia descubre así que ella no constituye el mero tránsito de lo objetivo ante su juicio particular y cambiante, sino algo infinito e inmóvil en su propio movimiento, y que este interior es, en cuanto alma y bondad, la fuente de todas las cosas. El *conócete a ti mismo* que presupone y funda a la vez el hecho de ser todas las cosas pensamiento, es ya el propio pensamiento obrando su destino de volver una y otra vez sobre sí.

Los principios de la eticidad

En ese sentido, el *ethos* implícito en el auto-conocimiento ha de ser asumido en su significación originaria de morada antes que en la acepción de costumbre, pues el fin de la moralidad socrática no es nada semejante a una guía de actos útiles, nocivos e indiferentes, sino el ingreso del alma en su morada, el pensamiento que sabe. La eticidad es, ciertamente, la inquietud en torno al bien, pero el bien no es ninguna precisión diferenciada de aquello en razón de lo cual el mundo es y sigue siendo. Por más que en Sócrates la integridad del espíritu se lleve a la dimensión de lo infrecuente, su originalidad no reside en esto. La base ética es que los hombres son libres en la medida de su inteligencia, y que tal inteligencia es un patrimonio común, cuya

8. Platón, *Apología,* 30 a y 30 b.

actualización depende sólo del rigor puesto por cada uno en la obra de conocerse a sí mismo. El mal es el puro y simple ignorar. En cuanto lo otro del bien, constituye la falta de identidad concreta o la inexistencia del sí mismo; propiamente concebido, el mal carece de substancia y representa la privación del concepto, la miseria del alma extrañada de sí ante la cual todo se ofrece en la indefinición o en el nombre convencional. Puesto que la única conducta virtuosa consiste en razonar y mantenerse firme en la conclusión alcanzada, la maldad puede provenir tanto de mera irreflexión como de admitir por una parte las conclusiones del razonar y por otra las exigencias del propio interés. Pero la exigencia del punto de vista socrático reside precisamente en negarse a reconocer tal diferenciación.

El verdadero saber ha de transformar al hombre, arrancarlo de la sumisión ante un mundo mantenido por la inercia de una utilidad falaz, pero también de la sumisión a los intereses de su singularidad particular. Como cura del alma idéntica al cuidado de lo divino, debe instalarlo en el estatuto de la conciencia de sí como en la conciencia de lo real, es decir, en la dimensión donde el bien se despliega y conoce. Por lo mismo, quien dice saber el bien y no lo guarda no sabe realmente el sentido de ninguna de estas cosas. La inteligencia no formada en la verdad y la inteligencia cuya certeza consiste en desconfiar de lo útil de esa verdad son idénticas. En realidad, el hombre nada ha de proteger en su ser inmediato salvo la capacidad del juicio; todo lo otro puede sucumbir sin que su identidad quede disminuida. En esa medida, la educación del alma ha de recorrer dos momentos consecutivos, la aniquilación del valor atribuido a todas las convenciones y la reconstrucción de la virtud en el saber; la liberación del alma sólo tiene lugar cuando ha abolido cualquier fe en lo irreflexivamente dispuesto, cuando se ha emancipado de toda instancia ajena al puro razonamiento, y esa liberación exige tomar por inesencial el universo de las costumbres y el sentido común.

Para llevar a cabo esta cura del alma o, por repetirlo, este cuidado para con lo divino, Sócrates hubo de oponer a la confiada aceptación de los fines instrumentales un ideal superior. El contenido de ese ideal era la absoluta individualidad del alma conciliada con su también absoluta entrega a lo general, síntesis posible sólo por medio del ejercicio continuo de la razón. Nunca hasta entonces se había manifestado un semejante acuerdo entre la autonomía de lo individual y el poder soberano de la comunidad, entre el libre ir dentro de sí y la obediencia a la ley, pero ese acuerdo exigía la destrucción de todo lo venerado como fijo y respetable; desde la esfera de la individualidad, la búsqueda del concepto representaba un ataque directo a lo personal como aquello absuelto de su necesaria armonía para con lo general; desde la esfera de la comunidad constituía la amenaza de un fin para la sumisión ciega. Aquí el dolor del desigual reparto y el pánico ante la posible venganza invitaba a considerar esa virtud asimilada al saber como blasfemia.

La filosofía hubo de comparecer entonces ante el democrático tribunal del sentido común para defender la causa de que el mal era la ignorancia y el único bien imperecedero la libre reflexión; en nombre del individuo le fue imputado el crimen de imponer a la conciencia la certeza de su propia enajenación y su olvido de sí, y en nombre de la ciudad fue acusada de atentar contra el acatamiento a la ley como precepto exterior frente al cual bastaba una sumisión exterior. La *polis* defendía así el derecho de la conciencia a no verse estremecida por su propio ignorar y su lejanía respecto de lo ideal, el derecho a permanecer en el marco de la singularidad dispuesta a admitir sólo la particular conveniencia. Por su parte, el individuo defendía la prerrogativa de la *polis* para determinar lo común partiendo de cualquier criterio salvo el de la sabiduría. De este modo lo general legitimaba la especialidad de la conciencia, movido por su ajenidad hacia lo verdaderamente común, mientras la conciencia individual era la adhesión a esa comunidad; y cuando surgió entre los individuos

alguien resuelto a existir como acuerdo absoluto entre la autonomía de cada hombre y la ley, el ya considerado cohecho de lo general y lo singular únicamente podía preservarse suprimiendo el ejemplo vivo de su propia falta de necesidad.

> «Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que cree la ciudad, sino en divinidades nuevas, que son diferentes».[9]

En efecto, lo divino no era para Sócrates algo distinto del *logos* expuesto en el movimiento de la definición.

EL EXILIO DEL SABER

En definitiva, lo que Sócrates descubre es el principio de *identidad en la determinación.* Esa identidad es sabida ya en su devenir, como definirse del sí mismo, y las grandes construcciones de Platón y Aristóteles se levantarán sobre su comprensión sistemática. La identidad en la determinación será en el primero autonomía y vida trascendente de la pura determinación en cuanto tal, idea. En el segundo, lo concreto de la identidad dará paso a la ciencia lógica y a la doctrina de las substancias particulares, presidido todo ello por el concepto físico de una finalidad inmanente. Pero, a los efectos de aquello que hasta aquí ha venido exponiéndose, la figura de Sócrates es el intento de conciliar dos modos de ser. Y el desenlace de ese intento en la sentencia de muerte merece todos los calificativos salvo el de «injusto». Siendo el sabio *en* la *polis,* el que precisamente allí ejerce su vocación a la verdad como una invocación a los demás, Sócrates se convirtió en un *inquisidor* para todos:

> «Atenienses, os acojo con afecto y os amo; pero obedeceré más al dios (*daimon*) que a vosotros, y mientras res-

9. Platón, *Apología,* 24 b-c.

pire y pueda no cesaré de filosofar, de exhortaros, de examinar sin tregua a quienquiera de vosotros que encuentre, diciéndole lo que acostumbro: "Tú, el mejor de los hombres, por ateniense, ciudadano de la ciudad más grande y afamada en sabiduría y poder ¿no te avergüenzas de poner tu cuidado en los medios para detentar lo más posible en negocios, reputación y honores cuando para nada te preocupas del pensamiento, de la verdad y del alma, ni se te ocurre hacer de eso lo máximamente bello?" Y si alguno de vosotros lo niega, afirmando que se cuida de tales cosas, ni le atacaré ni me iré; le interrogaré y observaré a fondo, y le avergonzaré si no me parece poseer la virtud aunque él así lo crea; le reprocharé que nada son para él las cosas del más alto valor, y le censuraré tomar lo pequeño por lo grande. Estas son las cosas que el dios me ha ordenado, sabedlo bien. Y pienso que mi obediencia al dios es el máximo bien acaecido a la ciudad».[10]

Los dioses de la ciudad

La *polis* tiene una noción distinta del máximo bien. Y no sólo la ciudad en general, sino ésta en particular, Atenas, la más grande y afamada por su culto a la sabiduría. El ciudadano que erraba de calle en calle conminando a la mala conciencia y al arrepentimiento logró efectivamente suscitar ambas cosas —aunque la segunda sólo unos años después de beber el veneno. Ante su proceso y su ejecución cabe adoptar una actitud de indignada sorpresa —ya en su tiempo sostenida por Jenofonte— y decir que se cometió una injusticia con tan virtuoso ciudadano. Siguiendo esa orientación se llega a algo muy obvio: Sócrates murió *porque* era el ideal de la *polis* hecho existencia práctica, *porque* era virtuoso y altruista en el más alto grado. Esto es tan cierto como lo contrario: Sócrates no rendía culto a los dioses establecidos, y los jóvenes adoctrinados por él anteponían la razón discursiva a los usos tradicionales. Por ambas cosas merecía morir: como ciudadano ejemplar y como espíritu libre. Unos cuatro siglos después otra convención democrática sentenció a un alma pareja, obstinada en el *sursum corda* y en redimir a los hombres de su esclavitud. En realidad, ningún individuo ejemplar rendirá pleitesía a la fuerza de los meros hechos —los dioses de la *polis*—, y atravesará por lo mismo ese monótono ciclo cultural del malestar público, la condena y la glorificación de su sepulcro.

Desde la perspectiva que aquí interesa, Sócrates delimita la medida de la ingenuidad en el pensador. A partir de él los «filósofos» conocen las consecuencias de aventurarse en el dominio del pensamiento libre. Entiéndase bien: conocen que su aspiración no es general y que la *polis* constituye el campo del sofista, o bien el de quien se quiere inquisidor ajeno y ser perseguido. Antifón había dicho que «un hombre obrará del modo más provechoso para él si en presencia de testigos considera grandemente las leyes de la ciudad y cuando está solo considera grandemente lo que pertenece a la *physis*». Ese cinismo lo rechaza Sócrates con altivez, y hace justamente lo contrario: difundir como verdad la *physis* y acatar para sí las leyes de la *polis*. Pero la *physis no* necesita ser «difundida», no es algo que se aprenda ni se conserve por medio del recuerdo; como puro y simple modo de ser, está presente o falta. La transacción que Sócrates pretende entre un cauce de existencia y otro está viciada en su misma base, porque no se trata de dos principios autónomos que pudieran ponerse en relación y compenetrarse mutuamente. Sólo la *physis* es *principio* en sentido propio, y la *polis* construye en ese mar su isla como descontento radical del hombre hacia lo ubico circundante y como mediación del orden/ritmo de lo físico por el orden/autoridad de los hechos sociales.

Pensar objetivo y pensar inconsciente

Puesto que la mayéutica se ejerce en el campo de la *polis* y se concentra sobre la moralidad imperante, la operación de

10. Platón, *Apología,* 29 d.

encontrar allí lo que es o la esencia cobra un sentido particular. La definición libera el pensamiento de la cosa o lo hace transparente allí, pero depende del objeto para la concreción del pensamiento mismo. Siendo aquí su objeto el *mundo* y no el *cosmos*, lo que la definición descubre en esas presencias como concepto del pensamiento no es la *objetividad* del pensar, sino su *inconsciencia*. En efecto, el mundo es el medio sometido a la utilidad o sencillamente el universo para la *polis*, medio que en su total falta de substancia se mantiene asido al ser a través de la memoria y cuyo pensar subyacente es la mediación humana allí puesta; todo cuanto en el mundo hay lo ha forjado el entendimiento, unas veces captando su forma objetiva previa y otras veces inventando del principio al fin, como en la eticidad. Pero por eso mismo la mayéutica conduce a resultados opuestos según se aplique a lo legislado o a lo espontáneo. En un caso lleva a descubrir que la fáctica objetividad de las cosas se resuelve en un pensamiento o deseo humano. En el otro es la cosa como *physis* viviente lo que presenta su propio concebirse. Lo máximo que cabe conseguir aplicando el razonamiento a los entes de la *polis* es, en consecuencia, cancelar su carácter de cosas con un movimiento espontáneo, lo cual significa tanto como privarlas de objetividad alguna. Sólo así se hace transparente o definido el mundo, y sólo así evita la conciencia acatar su obra como obra de otro y simplemente dada. En esa fluidificación y encadenamiento que el razonar crea, el alma recobra lo que es suyo y a la vez descubre la vanidad de todo salvo su discurrir mismo. Querer llenar entonces de *physis* una nueva o corregida legislación de la *polis*, purificada ya por el «conócete» aplicado a ella misma, implica estar inmerso en el círculo vicioso, porque la alternativa no es el «ser» del cosmos o el «deber» del mundo, sino la definición del mundo o nada. Pero la definición del mundo es por fuerza des-alienación, reconquista del sí mismo y de los sí mismos, cuando es el propio mundo en cuanto tal su extravío. De ahí que prescindir de la utilidad y la costumbre a la hora de establecer la esencia de las cosas no sea realmente abandonarse a ellas y a su libre invención, sino solamente buscar

bases convencionales más adecuadas para una estabilidad de la convención misma.

En la *polis* que quería redimir, la huella de Sócrates es la inquietud y la desesperanza. Para los ciudadanos inquietos el contenido viene a ser en último término un hombre que muere confiadamente y que en el trance mismo de ser invadido por el veneno muestra absoluta serenidad. Ni el vértigo de lo innombrable, que sólo adviene tras el abandono de la memoria y sus valores, ni el dolor del cuerpo conmueven a ese ánimo hecho de «coraje en la búsqueda»; quizá porque esa búsqueda llevó al hallazgo de otra memoria hecha de puro *logos*, y desde ese ir recordando la razón atravesaba su agonía con una mezcla de atención, simple curiosidad y humor. Pero el otro lado de este prodigio es en los discípulos la desesperanza. Quienes asisten al adiós de Sócrates y dialogan con él son dos pitagóricos, herederos del intelectualismo radical y más antiguo, de aquella doctrina del cuerpo como cárcel para la almas. A ellos va dirigida la afirmación de que el sabio no ha de practicar «otra cosa sino el morir y el estar muerto».[11] En el más grande de todos los pitagóricos renace con la fuerza de la desolación el exilio del saber y la teoría de los dos reinos. No de la *physis* y la *polis*, sino de «este» mundo —*physis* y *polis* mezcladas en cuanto realidades *sensibles*— y el otro. La memoria intemporal de la razón que Sócrates perseguía va a anclarse en un más allá.

A los ojos de Platón lo sucedido es un doble destierro. Los hombres tomaron por patria un *antron*, el agujero oscuro donde las cabezas están inmóviles y los miembros atados; por su parte, el sabio ha desertado de ese subsuelo para no retornar sino como víctima. Pero la precisión del verbo platónico exime todo comentario:

> «...Has de ver a los hombres como en una morada bajo tierra, a modo de caverna... y considera que están allí desde niños, encadenados de piernas y cuello e incapaces de girar la cabeza; reciben luz de más arriba, de lejos, pro-

11. Platón, *Fedón*, 64 a.

veniente de un fuego que arde a sus espaldas. Entre el fuego y los encadenados pasa un camino... atravesado por hombres que portan útiles y toda clase de objetos fabricados...

—Extraña imagen y extraños prisioneros.

—Semejantes o nosotros; pues ellos ¿crees que verían de sí mismos y unos de otros cosa alguna salvo las sombras que se proyectan sobre la pared de la caverna situada frente a ellos?... Y si fuesen capaces de conversar entre sí, ¿no crees que tendrían por realidad aquello que ven?... Entonces no tendrían por verdadero sino las sombras de los artefactos...

—Enteramente necesario.

—Considera ahora la clase de liberación de las cadenas y cura de la ignorancia que tendría lugar si les aconteciese algo como lo siguiente: que alguno fuese desatado y se le obligara de pronto a levantarse, girar la cabeza y a caminar hacia la luz mirándola... Si desde allí dentro algo lo arrastrase por la fuerza, a través de la ruda y escarpada salida, y no lo dejase antes de arrastrarlo hasta la luz del Sol ¿no es cierto que en tal arrastre se dolería vivamente y se irritaría, y que por tener los ojos llenos del resplandor no podría ver cosa alguna?

—No de repente, al menos.

—Sin duda necesitaría acostumbrarse para llegar a ver lo que está arriba. Primero podrá mirar con mayor soltura a las sombas, luego a las imágenes humanas y de lo demás en la superficie de las aguas, y más tarde a las cosas mismas. A partir de esto podrá contemplar lo que hay en el cielo y el cielo mismo, sobre todo de noche, mirando hacia la luz de las estrellas y la luna... Finalmente podrá mirar al Sol; no las imágenes de él en las aguas o en donde quiera que sea, sino al Sol mismo en sí, en su propio lugar, y contemplarlo tal cual es... Y será entonces cuando podrá decir del Sol que es él quien dispensa las estaciones y los años y quien gobierna todo cuanto hay en la región de lo visible, y que es incluso la causa de todo aquello que los de la caverna ven en cierto modo.

—Es obvio que llegará a lo uno tras haber sobrepasado lo otro.

—Pues bien, acordándose de su primera morada y de la sabiduría de allí y de quienes eran sus compañeros de prisión, ¿no crees que se felicitará por el cambio y que los compadecerá?

—Y mucho.

—Y si entre aquellos hubiera ciertos honores, elogios y recompensas para quien discerniese más agudamente las sombras que pasan y para quien mejor recordase lo que suele pasar antes y después y a la vez, y para el que así pudiese predecir del mejor modo posible lo que acontecerá en cada caso ¿crees que tendría deseo de tales recompensas y envidiaría a quienes son honrados con ellas y a los que allí tienen el poder? ¿O crees más bien que le pasaría lo dicho por Homero, que preferiría "servir por salario a un extraño sin bienes" y en general sufrir cualquier cosa antes que entregarse a aquellos pareceres y vivir de aquella manera?... Y considera esto: si el tal, descendiendo de nuevo... hubiese de competir en el discernimiento de las sombras con quienes siempre estuvieron presos, mientras aún está como ciego en la penumbra ¿no daría que reír, y no se diría de él que, por haber realizado aquella ascensión, viene con los ojos estropeados y que no vale la pena intentar semejante viaje? ¿Y no es cierto que si intentara desencadenarlos y conducirlos arriba, si pudieran apoderarse de él y matarlo, lo matarían?».[12]

El mito es así el relato del voluntario exilio y del encierro querido. Con esta palabra se cierra el ciclo de la primera filosofía griega, y atendiendo a su expresión literal la caverna (*antron*) es precisamente la *polis,* que se define como reducto de encadenados inmóviles cuya compañía son útiles y toda clase de artefactos; están protegidos de lo abierto por un escarpado acceso, y reparten premios a los de mejor memoria por cuanto respecta a las sombras y sus relaciones. Antes que anhelar esas recompensas o detentar allí el poder, quien ha visto prefiere sufrir *cualquier cosa* sin excepción.

12. Platón. *República,* 514 a 517 a.

Por otra parte, el mito menciona también los pasos de la iniciación al vivir bajo la luz. Primero es mirar la sombra de lo iluminado, la densa opacidad del objeto físico. Luego procede contemplar, a través del espejo o de la simple conciencia las imágenes allí reflejadas, interponiendo entre la realidad y su experiencia una delimitación más exacta de lo presente. Tras ello viene el mirar a las cosas mismas o a los objetos en el principio interno de su existir. Cuando así haya tomado posesión de la superficie y contemplado todo cuanto la rodea inmediatamente, el alma puede elevar su vista al firmamento nocturno, que le ofrece en las incontables estrellas la ilimitación de los cosmos y su origen. Por último, puede mirar «al Sol mismo, en sí, en su propio lugar, tal como es», sin mediación alguna pero sin quedar ciego ni abrasarse ya en su luz. Desde esa experiencia le cabe descubrir que el astro ardiente está también en la génesis de las puras sombras.

Pero en Platón ese emerger a una intensidad creciente del contenido que es hacerse *real* la mera existencia lleva en sí la huella de una absoluta lejanía y un sentir la vida concreta como caída en una llama apagada. El símil concreto del mito expuesto lo aclara Simplicio al decir:

> «Los pitagóricos llamaban a la Tierra "la caverna"».[13]

Y si es la Tierra en cuanto tal el *antron,* la odisea del saber persiguiendo el principio de la vida y de la presencia no tiene apaciguamiento. Con todo, esa identidad sólo será invocada en rigor por la conciencia infeliz de la religión. Hacerla valer significa prescindir de que las paredes de esa «caverna» son el firmamento y su núcleo el fuego, prescindiendo en definitiva de lo primero y básico para los propios pitagóricos:

> «Ellos decían que la Tierra debería contarse entre los astros».[14]

13. Simplicio, *Coment. al De Caelo,* II, 13.
14. Simplicio, *loc. cit.*

EPILOGO:

LA ANTINATURALEZA

> *La idea de naturaleza ha dado de beber veneno al artificio; el artificio ha sobrevivido, pero se ha hecho ridículo.*
>
> C. Rosset

La reciente publicación de un ensayo centrado específicamente sobre el concepto de *physis*[1] replantea de alguna manera el alcance de la investigación previa en torno a la filosofía presocrática, e ignorar su existencia me parece ignorar un testimonio notable de la cultura contemporánea. Por otra parte, entrar en una consideración detenida de sus criterios excede el marco de lo hasta aquí expuesto. El libro de Rosset pertenece a una tendencia reciente de la universidad francesa, cuyo portavoz más célebre es quizá G. Deleuze, y en esa medida no representa un escrito aislado; cabe entenderlo, al contrario, como la aplicación al concepto de naturaleza de las categorías y postulados mantenidos por una escuela «neo-nietzscheana» respecto del pensamiento y su historia.

La estructura explícita de la *Antinaturaleza* es quíntuple. Hay en primer lugar una sección sobre «el mundo como naturaleza», que corresponde a la crítica del concepto de *physis* en general. Para Rosset, el concepto de *physis* es la idea nuclear de la metafísica, proposición que se encuentra ya en los penetrantes escritos de Heidegger sobre el tema. Esto mismo acontece con la

1. *L'Anti-nature,* C. Rosset, P.U.F., París, 1973.

deducción inmediata de que la metafísica constituye lo soportado o mantenido por la *physis* y no a la inversa. Pero la actitud de Rosset ante estas constataciones se emparenta muy poco con la heideggeriana. En realidad, la idea de naturaleza es para la *Antinaturaleza* algo que «aísla al hombre de lo real» ofreciéndole «un entorno tan reconfortante como la presencia de una madre» (pp. 5 y 6), y —por lo mismo— una «ideología» como el cristianismo y el marxismo, aunque mucho más básica. Según Rosset, la naturaleza pasa por ser «lo que existe con independencia de la actividad humana pero sin confundirse con la materia» (p. 11), un orden extraño tanto al arte como al azar. Para la *Antinaturaleza,* las definiciones de la naturaleza —y especialmente la allí citada del *Diccionario Técnico y Crítico de la Filosofía* de Lalande— son todas elusivas y nada aclaran. Y aún aceptando —dice Rosset— que haya realmente una fuerza autónoma en la naturaleza, esa fuerza será «silenciosa, invisible e impensable» (p. 14) o, más simplemente, ajena al sentido. Pero puesto que resulta ajena al sentido es *inexistente*: «la naturaleza comparte con la femineidad el privilegio de no existir» (pp. 14-15).

Hay una secuencia en la argumentación desde: 1) considerar como pretensión ideológica el *tertium genus* de la naturaleza, que no es inercia material ni obra humana; 2) buscar infructuosamente la solución en el diccionario; 3) admitir una fuerza natural, pero declararla impensable; 4) afirmar la inexistencia de la naturaleza. De esta progresión Rosset deduce que la idea de naturaleza es «una nada (supuestamente 'inocente') a partir de la cual puede pensarse la culpabilidad de los hombres» (p. 19). Y esto determina una *mise en accusation philosophique* del concepto, que es tachado de «impreciso» (p. 21), «mentiroso» (p. 22), «ilusorio» (p. 22) y «paranoico» (p. 26). La naturaleza permite la constitución de un «pensar descontento» —continúa Rosset— y asegura una necesaria pausa (*relais*) entre la idea de lo desagradable y la idea de lo que debería no existir. Esto es, parece el fundamento de todo cuanto se sale de una pura aquiescencia al estado de cosas, pero paraliza a la vez el cambio. Por lo mismo, la física es el gran fraude de la metafísica, la máscara falaz de

un orden inexistente, porque «naturaleza, razón y dioses son fantasmas vecinos e intercambiables» (p. 43).

La segunda parte del libro de Rosset se centra en «el mundo como artificio». Allí se analiza inicialmente el «mundo desnaturado» como lugar de «júbilo» y de «inocencia» (p. 72) donde los hombres gozan «el sabor impensable del ser» (p. 73). La tesis de esta sección es que la angustia humana cesará si se suprime la creencia en lo natural. Sólo hay un fondo de materia uniforme donde brotan artificios, y mantener la existencia de algo que no es ni masa inerte ni obra de un propósito subjetivo representa conservar un dominio ontológico castrador para el hombre, un punto de comparación que angustia y engendra culpa. Según Rosset, este «espejismo naturalista se ve conmovido una y otra vez por el emerger de tres formas universales del artificio —el deseo, la muerte y la risa—, cuya sola presencia implica el fracaso del "disimulo" y supone la ruina del *travestissement* que disfraza lo artificial de natural» (p. 81). La *Antinaturaleza* cierra este análisis del mundo desnaturado con un capítulo sobre «la estética del artificio» donde se definen tres grandes «maneras» para un artista: «quererse artificial por disgusto ante una naturaleza considerada decepcionante (práctica naturalista), por nostalgia de una naturaleza ausente (práctica casi artificialista) y por placer ante la falta de naturaleza (práctica artificialista)» (pp. 89-90). Baudelaire es el paradigma de lo primero, como Mallarmé de lo segundo. La forma acabada del arte (la práctica artificialista) es la jovialidad de *La vie parisienne* de Offenbach (pp. 120-123).

La tercera parte del libro de Rosset se dedica a las «filosofías artificialistas», entendiendo por tales las concepciones de lo real que no se fundan en la idea de naturaleza. Para Rosset, la historia de la filosofía tiene como sucesivos períodos el «artificialismo presocrático», el «naturalismo antiguo», el «artificialismo precartesiano» (Maquiavelo, Montaigne, Bacon, Hobbes, Gracián) y el «naturalismo moderno» (Descartes, Locke, Rousseau). Tras este esquema vienen capítulos dedicados a Empédocles, la sofística y los atomistas de la antigüedad. Empédocles es

«artificialista», aunque todo parezca indicar lo contrario, debido al fragmento donde dice «no hay *physis* para lo mortal». Lo mismo acontece —siempre según la *Antinaturaleza*— con Heráclito. «Paradójicamente, no hay filósofos que hayan hablado tanto de la *physis* como los presocráticos», afirma, «pero esa abundancia tiene constantemente un alcance crítico y artificialista, porque se trata ante todo de decir que la naturaleza no existe» (p. 129). En cuanto a los atomistas antiguos, un análisis de Demócrito y Epicuro lleva a descartarlos de la corriente artificialista, cuyo único «verdadero» representante es Lucrecio (p. 181).

La penúltima parte de la *Antinaturaleza* se concentra en las «filosofías naturalistas» de Platón, Aristóteles y Rousseau, con dos estudios sobre Cicerón y Plinio el Viejo. De Aristóteles, cuyo escaso rigor a la hora de argumentar «le ha valido, sobre todo desde Molière, cierta reputación de espíritu débil» (p. 237), se dice que «aunque él declare constantemente lo contrario» (p. 240) está dominado por la idea del artificio. En realidad, los estudios sobre Platón y Aristóteles son mucho más breves que los dedicados a Cicerón y Plinio.

La quinta y última parte de la *Antinaturaleza* versa sobre «el presente de una ilusión». Allí se distinguen el «naturalismo conservador o mística de la falsificación» (Platón), el «naturalismo revolucionario o mística de la represión» (escuela de Frankfurt, antipsiquiatría, etc.), y el «naturalismo perverso o mística de la transgresión» (Sade, Lautréamont). Y con un apéndice sobre «el ser y lo trágico» donde aparece como divisa «prescindir de todo punto ontológico de referencia» (p. 311) se cierra el ensayo hasta aquí resumido.

Evidentemente, la *Antinaturaleza* mantiene cosas bien dispares de las que han ido exponiéndose en relación con la filosofía presocrática. De hecho, son tan dispares que quien haya atravesado las páginas precedentes y se tope ahora con el resumen del libro de Rosset tenderá a sorprenderse casi tanto como quien escribe, viendo en una cosa el puntual negativo de la otra. Por

lo mismo, dado que el concepto de *physis* ha recibido ya la atención prometida en la introducción, incumbe al lector extraer las enseñanzas y comparaciones oportunas. Si algo resulta inmediatamente manifiesto al cotejar ambos ensayos es el gusto por la vertiente *crítica* en uno y la propensión *especulativa* en el otro; uno es un libro sobre la mentira de la *physis,* como el otro es un libro sobre su verdad, y al segundo no puede pedírsele que enjuicie los juicios del primero sin imponer a un tiempo la inversión de su más señalado carácter: la circunstancia de querer una comprensión de la filosofía en vez de buscar su desenmascaramiento. Además, el examen detenido de las proposiciones adelantadas por la *Antinaturaleza* lleva a infinidad de temas que se bifurcan en otros y acaban planteando como cuestión la propia corriente «neo-nietzscheana», esa sospecha referida a la filosofía que airea desde la intelectualidad académica el anti-intelectualismo. Pero esa corriente apenas ha comenzado a expresarse, y su horizonte excede desde luego la cuestión del concepto de *physis.*

Realidad y espejismo

Hechas estas salvedades, la *Antinaturaleza* suscita como asunto capital su idea de una *physis* inexistente. Aristóteles —meditando sobre la especulación preplatónica— definió la *physis* como terreno de la finalidad espontánea o, si se prefiere, como el principio de todo cuanto se pone en movimiento o en reposo por sí mismo, sin requerir influencias externas y con la sola meta de su propio consumarse o ponerse en límites (*entelégeia*). Esto es, por otra parte, lo que en definitiva nombra el lenguaje con expresiones como «estaba en la naturaleza» de tal o cual cosa, o «vino determinado por su naturaleza», y precisamente esto —un modo de ser sin dueño, un aventurarse activo— queda negado por la *Antinaturaleza* como «espejismo». De eso no hay, dice su discurso, y creer que lo hay lleva a la insatisfacción de pensarse despojado, castigado, culpable. Por supuesto, conviene tener

en cuenta que el discurso de la *Antinaturaleza* es proferido en el tercer tercio del siglo XX por un ciudadano francés. Pero la comprensión del *monde denaturé* puede hacerse desde sus propias declaraciones también. La tesis central se enuncia diciendo que en la «realidad» sólo hay una materia uniforme o artificios, lo primero «impensable». Entre ambas cosas, y condicionando a ambas cosas, está el azar. Sin embargo, no hay ninguna tercera cosa que *se* haga a sí misma y escape, por tanto, al estatuto de la pura inercia o al estatuto del propósito subjetivo, no hay *naturaleza*. Por otra parte, Rosset pretende que este específico criterio lo mantuvo una tendencia bautizada con el nombre de «artificialismo presocrático», cuyos miembros son Heráclito, Empédocles y la sofística.

De ahí que haya dos cuestiones relativamente diferenciadas: el sentido de la negación de una *physis* y lo congruente del concepto de anti-naturaleza en los presocráticos. Esto segundo me parece de tal arbitrariedad y tan manifiestamente impreciso como para no merecer comentario fuera de la exposición hecha en los capítulos previos sobre los textos de Heráclito y la sofística. En cuanto a lo primero cabría distinguir dos aspectos, centrados respectivamente sobre la inexistencia de la naturaleza en términos absolutos y sobre esa inexistencia hoy, como divisa de una escuela teórica integrada dentro del sistema docente tradicional. Desde esta última perspectiva lo «ilusorio» de una *physis* puede concebirse sin más como cinismo o desesperación urbana; pero abordando la tesis misma sin los obvios matices del presente (sin ese ir de vacaciones a los cuatro elementos una vez por año), lo que resta es una categórica negación de realidad a la naturaleza y, por tanto, una peculiar *doctrina* de lo real. Esa doctrina propone «contentarse con el mundo tal como existe» (p. 163), y para Rosset el «tal como existe» menciona una impensable masa inerte a la que se añaden multitud de *hechos* producidos artificialmente. En consecuencia, el programa de la *Antinaturaleza* es conseguir ese contento de una vez. Y si alguien no comprometido todavía con el «naturalismo» o el «artificialismo» preguntara por qué, la respuesta inmediata de Rosset

sería decir: porque sólo admitimos lo real, y la actividad espontánea no tiene realidad.

Con todo, éste es un modo extraño de argumentar. Si no existe otra cosa ¿de qué proviene la ilusión en contrario? ¿De no querer «contentarse»? Ahora bien ¿cómo no contentarse con lo *único* existente? Prescindiendo un instante de la habitual legitimación por certeza persecutoria (cuyo eje es pensar que alguien me roba el júbilo o quiere engañarme), la genealogía de esa ilusión humana es sobremanera oscura. Porque la *physis* no es algo que se enseñe, como los decretos del dios, ni algo que se aprenda, como los hábitos de la ciudad. La *physis* está en el terreno de la experiencia pura y simple, y lo que tiene de *modo de ser* lo tiene igualmente de *ánimo* básico y diversificado al mismo tiempo. Por lo mismo, su «inexistencia» es literalmente su *inexperiencia* o —como afirma Rosset en un rapto de claridad— es el estatuto de algo «que no se nos aparece nunca» (p. 298). Su inexistencia no es como la del centauro o la piedra filosofal, por ejemplo, donde la realidad del objeto depende de factores ajenos a un sentir inmediato; el centauro puede considerarse inexistente, pero dejaría de serlo si de súbito abandonara la leyenda y apareciese en la calle un «hecho» semejante preguntando qué hora es. Y si la piedra filosofal es inexistente, se debe sólo a no funcionar bien los compuestos ensayados con tal fin. Con la *physis,* en cambio, acontece como con la libertad o la dependencia, que sólo pueden no-existir de una manera determinada —aquí o allá, ahora o luego, para uno o para otro.

Pero importa pensar ante todo una cosa en relación con la inexistencia o inexperiencia de la naturaleza. Importa saber si algo *más* deja de ser concebible al revelarse como ilusión la finalidad natural, e inmediatamente surge la realidad del *cuerpo* en el lugar de lo cancelado a partir de la primera inexistencia. La *Antinaturaleza* —que no reconoce validez alguna a los conceptos de causa, principio, fundamento, etc.— invoca de modo muy expreso un «principio de inercia» en la materia, hasta el extremo de considerar «antimaterialista» a Diderot (p. 35) por «negarse a admitir que la materia se pueda organizar como vida

a partir del principio de inercia únicamente» (p. 36) y negarse a «dar cuenta de lo superior por lo inferior» (*id.*). Pero es el cuerpo —vivo *o* muerto— aquello que se opone obstinadamente a la inercia o al artificio como únicos modos de ser. El cuerpo sin *physis* carece de lo que Spinoza llamaba *conatus,* esto es, del impulso interno a perseverar en su concreta determinación, y en esa medida es un simple bulto hecho de una sola pieza o varias, cuyo ensamblaje y persistencia dependen no ya de factores externos en su totalidad, sino de una custodia y restauración permanentes. El cuerpo constituye lo *físico* por excelencia, y cualquier «desnaturación» de su existir lo transforma en un simulacro que, por añadidura, funciona mal. Este simulacro del cuerpo que la *polis* exige como condición de un sentido «común» y de toda ley perceptiva es evidentemente *sólo* inercia y artificio, como es allí pura ilusión una *physis.* Pero incluso ese cuerpo puramente político del ciudadano añora el cuerpo físico, y busca en la medida de sus escasas fuerzas obtener siquiera ocasionales suspensiones del mundo donde languidece y una (desde luego ilusoria) restauración del cosmos —aunque esas suspensiones se organicen ya desde la propia *polis* en su distribución de sueños y recreos. Bien entendido que esto no significa excluir la materia y el azar de la dimensión corpórea, porque la materia y el azar son aquí cosas naturales o tendentes a la actividad espontánea propia de una semilla; sólo excluye la dicotomía básica de inercia y artificio, donde cabe todo salvo la *carne.*

Materia y azar

En esa medida, la tesis de la inexistencia de una *physis* —y su corolario de desencarnación— puede y quizá debe tomarse como una confidencia o, al menos, como un gesto de sinceridad. Decir que de lo natural no hay en el mundo equivale para una conciencia a atestiguar: sólo me es presente con alguna intensidad un marco fáctico encuadrando un fondo impensable. Sin embargo, la *Antinaturaleza* no quiere relatar la pérdida de la dimensión física, sino

la conquista total de la dimensión política. Sus dos conceptos fundamentales —materia y azar— se presentan como resultado de un «vivir el presente», y es a ellos donde conviene dirigirse para comprender el significado último de las declaraciones en favor del artificio. Con todo, para pensar los conceptos de materia y azar no era quizá necesario erigir el sistema anti-intelectualista, salvo que se tratara de pensarlos desde un rechazo a priori o desde una ignorancia referida a la especulación. En realidad, si el propósito de una reflexión como la de Deleuze o Rosset es llamar la atención sobre los conceptos de materia y azar (de los cuales se derivan otros como «simulacro», «diferencia», «singularidad», etc.), donde no encontrará ni el más leve asomo de esas cosas es en la rama agnóstica del ensayismo o en la comedia de Offenbach. En sus formulaciones actuales, la escuela «neo-nietzscheana» echa al rostro de la filosofía sus conceptos de azar y materia como duros golpes, cuando es allí y sólo allí donde especulan los miembros de esa tendencia, y cuando se trata de conceptos puramente especulativos. Así, por ejemplo, hubiera sido quizá útil para Deleuze tomar en cuenta la parte de la *Lógica* hegeliana dedicada expresamente al azar y a su posición en la estructura de la realidad (concretamente, lib. II, secc. 3.ª, cap. 2) a la hora de escribir su «anti-Hegel»,[2] porque la parte conceptual de su refutación es una defensa de la aleatoriedad que —sin el matiz persecutorio— aparece descrita ya en Hegel a propósito del accidente. Exactamente lo mismo acontece para Rosset entre los presocráticos; pretende buscar problemáticas negaciones de la *physis* en Heráclito o Empédocles en vez de atender a la génesis del concepto de materia, tal como aparece en la evolución de lo *ápeiron* desde Anaximandro a Anaxágoras —por más que la crítica de la *physis* se haga en nombre del «materialismo».

Pero la imposibilidad de una comprensión deriva probablemente de algo más básico. El modo que la escuela francesa tiene de concebir los conceptos de azar y materia es comprenderlos como ruina de la metafísica, cosa idéntica en Rosset a la física y la onto-

2. *Nietzsche et la philosophie,* París, 1971.

logía especulativa en general. Lo que el azar y la materia tienen de conceptos —y no sólo de conceptos «opuestos a»— queda así cubierto por la implicitud y recibe una atención casi nula. No se comprende de otro modo ese materialismo artificial, porque la materia es *materia física* o una mera abstracción lógica. Por su parte, la *physis* es radicalmente *material,* en el sentido griego de génesis corpórea. Observando de cerca la idea de las tres categorías (materia, naturaleza, artificio), si algo se obtiene es la certeza de que la primera se sintetiza o bien con la segunda o bien con la tercera. Dicho de otro modo, la materia es «natural» o «artificial», y no puede distinguirse de ambas cosas al mismo tiempo. Pero si cae del lado del «artificio» pierde todo contenido salvo el de la masa y se concibe como lo uniforme dentro de lo heterogéneo. Pero lo uniforme de lo heterogéeno es, por su parte, lo único inesencial en lo heterogéneo, aquello dejado atrás por la diferenciación del presente, y en esa medida no es lo ubicuo y simple en sí mismo sino el borrarse de una imagen, lo que —en palabras de Plotino sobre la materia— constituye «un fantasma de la masa corpórea y un deseo de existir».[3] De ahí que sea inherente al concepto «artificial» o abstracto de materia la dimensión cuantitativa, el medir de la cantidad que substituye al percibir o expresar de la cualidad. Ahora bien, lo cuantitativo es por excelencia lo fungible —el «esto es lo mismo que aquello en número de dos con la adición de aquello otro en número de cinco y la mitad de tal otra cosa»—, lo que mediante un adecuado traductor (y el más obvio es el dinero) se convierte en otro objeto y por eso mismo sólo se «viste» de un destino real, dependiendo como depende del contraste externo. Esa masa artificial es la materia-pasta o materia-plástico del entendimiento, donde el origen se piensa desde la reducción del resultado a hechos intercambiables. Pero semejante concepto expone pura y simplemente la *privación* de una forma, lo no-rosa de la rosa, sin el movimiento de la potencia (*dínamis*) al acto (*enérgeia*), precisamente porque no es materia *física,* autoconstituida, sino materia artificial. Su contenido viene a ser entonces cierta «uniformi-

3. *Enéada* III, 6, 7.

dad que sólo implica disolución en lo indiferenciado» (p. 141) y cuyo atributo básico es ser «impensable», como si algo similar pudiera erigirse en fundamento real. Un mínimo rigor exige que lo «impensable» sea en verdad impensable, y no sólo impensable para los adversarios de la propia posición. En esa misma medida, la materia de Rosset cae dentro de la crítica ya hecha en la antigüedad a vaguedades de tal índole. Esa materia «es la pobreza, pero no de riqueza ni de fuerza ,sino la pobreza de sabiduría».[4]

Lo mismo acontece con el *azar.* Concebido como «lo contrario de una necesidad» y como aquello que «desmonta el decorado natural», el azar se transforma en otro concepto falto de densidad y precisión. El mero hecho de *oponer* azar y necesidad indica en sí mismo una simplificación impropia del discurso filosófico y un concepto abstracto del azar en cuanto tal. Habría que comenzar preguntando a la *Antinaturaleza* si cuando menciona la «necesidad» se refiere a *anánke,* a *moira* o a otra cosa, y continuar preguntando si lo necesario es algo distinto del azar efectivo o decidido, una vez cancelado su estatuto de mera posibilidad en suspenso. Como en otros casos, Rosset batalla contra un concepto especulativo que recoge al nivel más tosco e implícito, y su crítica de la necesidad en el «racionalismo» no es la crítica de esa idea tal como aparece, por ejemplo, en Platón o Spinoza, sino justamente como aparece en las banalidades que el sentido común mantiene al respecto. En otro caso no afirmaría que:

> «La frontera entre lo natural y lo artificial se disuelve gracias a una generalización de la función del azar en la génesis de las existencias» (p. 53).

Esto obliga a encontrar el azar en el artificio, cuando lo único que hay allí bajo ese nombre es imprecisión en el proceso elaborador de lo deseado. Ahora bien, semejante despropósito no es, por una vez, azaroso en el concepto de la antinaturaleza. De hecho, el único secreto del concepto de *physis* para un occiden-

4. Plotino, *Enéada* II, 4, 16.

tal tardío está en su interpenetración con el de azar, y sólo dentro del polvo esparcido azarosamente surge la belleza del cosmos, como categóricamente afirma el fragmento de Heráclito. La antinaturaleza, que arranca pura y simplemente de generalizar una inexperiencia de cosa alguna salvo la facticidad del objeto técnico, llena el concepto de azar con el margen de error inherente a la ejecución de ciertos deseos. Pero el azar concebido es la certeza de que la muerte del deseo subjetivo en general —del artificio— es la muerte de muy poco, y de que tomarla por muerte de todo contradice la inmediatez del vivir y sus ánimos. La *physis* no es ni siquiera igual a «vida» mientras no se conciba como tal igualmente la animación del globo terráqueo y de las estrellas. Su experiencia es precisamente la experiencia de lo absolutamente no *solicitado*; de lo absolutamente no-hombre: «mozo y doncella, árbol y pájaro, y mudo pez en el mar»,[5] y precisamente en lo que todos esos vivientes tuvieron de patria o de medio común, esto es, en aquello gozado sin lucha aunque hecho de lucha también. Del malentendido que, negando la causa, maneja un concepto causal del azar, pensado como límite infranqueable para la previsión de fenómenos (y no como abismo de la libertad impersonal de la acción lógico/física, en el sentido griego), proviene el que parezca mentarse lo mismo con la palabra *azar*. En realidad, Rosset profesa un riguroso *determinismo* sin saberlo, porque su doctrina de una materia regida por el «principio de inercia» y puros hechos consumados excluye la actividad espontánea en general. Pero faltando todo asomo de actividad inmanente se borra también cualquier azar, y la ley de inercia impone a los objetos del mundo venir de atrás y sólo de atrás, ser cosas condicionadas por otras no menos condicionadas cuya aleatoriedad no depende de ellas mismas sino —como decía Spinoza— de un defecto en nuestro conocimiento.

5. Empédocles, B. 117.

La dependencia de la sospecha

A grandes rasgos, hay dos puntos de contacto dentro del general desacuerdo entre este libro y el de Rosset: a) lo que es tiene el carácter de una materia movida desde sí pero sin ley previa, esto es, con arreglo a azar; b) esa materia es esencialmente diferencia absoluta o aquello que para el entendimiento y sus operaciones constituye lo *otro,* pero en sí misma es pura indiferencia respecto de las formas allí surgidas. El desacuerdo está en la tesis de que esa materia-azar sea lo contrario de *physis,* tanto entre los griegos como en términos absolutos. Pero en la posición de la *Antinaturaleza* hay algo que asegura el conflicto de sus tesis con cualquier ejercicio del pensamiento libre. Como acontece con las obras de otros «neo-nietzscheanos», la *Antinaturaleza* es un alegato contra el poder y el alcance del pensamiento, un discurso que considera imposible «medir, evaluar, pensar» (p. 75) debido a la falta de un «punto de referencia» (p. 76) y que, con todo, no hace sino medir, evaluar y pensar. No obstante, ese privilegio que se atribuye es causa y efecto a la vez de un marcado parasitismo cultural. La penuria de la crítica agnóstica está en requerir convicciones para conservar vivo ese substituto de la creación intelectual representado por la propia incredulidad. Y en el caso presente el agnosticismo está tan cubierto de profesionalidad pedagógica y vanguardia cultural como de hastío académico. Una filosofía centrada en la sospecha es una filosofía radicalmente estéril, y a tal efecto resulta admisible suponer que por un golpe de suerte cunde la «iluminación artificialista» propugnada por Rosset. Supongamos que el «naturalismo» (entendiendo por tal Platón, Plotino, Juan Escoto, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Schelling, etc., entre otros señalados «disimuladores de la realidad») ha cesado por completo y la filosofía comulga con el reino de puros hechos artificiales como verdad eterna. Parece que para entonces, con el triunfo incondicionado de la *polis* y sus teorías, el pensamiento filosófico continuará ejercitándose —aunque ya sin necesidad de «desenmascarar» al confuso tropel de embaucadores. Pero ¿tiene

algún contenido propio la antinaturaleza fuera de decir no a la naturaleza?

Admitiendo por un momento el cajón de sastre del «naturalismo», lo obvio allí es la presencia de un contenido en la acepción más directa del término: desde Platón a Heidegger el «naturalismo» se despliega en el relato de una experiencia, y la inmensa mayoría de los conceptos manejados por el intelecto occidental han surgido paralelamente a ese relato de lo sentido como verdad por la especulación. Al mismo tiempo, en la historia del pensamiento «naturalista» la descripción de lo vivido no tiene un carácter homogéneo; corresponde a la especialización espontánea de toda experiencia, y en modo alguno se presenta como *crítica* de otra cosa. La idea platónica, la finalidad inmanente aristotélica, la escala emanativa plotiniana, el concepto de lo auto-constituido en Proclo, la mónada leibniziana, la substancia spinozista, el espíritu objetivo hegeliano, etc., son precisamente *contenidos* especiales o particulares que si bien pueden contrastarse con otras actitudes ante lo real (y ser así «críticos») surgen primaria y explícitamente como categorías del relato o nombres del sentido.

Desde luego, todos esos nombres pueden tomarse por simples palabras, y toda la experiencia de sí y de lo otro en ellos descrita puede considerarse irreal e ilusoria. Pero si la *Antinaturaleza* no quiere retroceder al lenguaje de la mera convicción y utilizar los conceptos como reproches o alabanzas observará ya desde el comienzo que «irreal» e «ilusorio» son adjetivos tan utilizables a favor de las tesis especulativas como contra ellas. Lo que distingue a Spinoza de Ravel (por citar un caso de «naturalista» junto al de un «artificialista») no es la irrealidad de las ideas de uno frente a la realidad de las del otro, sino un criterio desigual respecto de lo inmediato. Creer otra cosa es entrar de lleno en el lenguaje típicamente político, que sólo sabe exaltar o condenar. Ahora bien ¿hay en la antinaturaleza un contenido concreto que subsista por sí mismo, esto es, hay allí algo como el relato de una experiencia vivida? Una consulta al libro de Rosset tiende a provocar la certeza contraria. En el único capítulo de la obra que versa siquiera remotamente sobre esta cuestión de lo artificial por

sí mismo y no por su relación negativa a la naturaleza, Rosset cita como realidades «desnaturadas» típicas el deseo, la muerte y la risa. Ninguna de estas tres cosas tiene, según Rosset «naturaleza», y el lector se prepara a ser informado de ellas desde este punto de partida. Sin embargo, lo que a continuación sigue es todavía más persecutorio y menos descriptivo que la simple crítica precedente. Era el momento de relatar la experiencia «real» del deseo, la muerte y la risa, y lo que Rosset narra de cada una de estas circunstancias coincide monótonamente con el «no dejarse engañar» anterior. Rosset se propone audazmente dar «la única definición válida del deseo» (p. 82), y esa definición dice: «la experiencia del deseo sólo se produce cuando viene a resquebrajarse el marco naturalista» (*id.*), con lo cual queda en promesa la definición misma de lo antinatural como experiencia subsistente por sí. A modo de única aclaración para tan rápida y luminosa teoría, Rosset añade:

> «El deseo cesa desde el momento en que se deja pensar... no pudiendo intervenir sino a favor de una breve apoplejía intelectual, que es al mismo tiempo una fiesta» (p. 83).

Evidentemente, el párrafo citado relata algo similar a una experiencia, pero desde el ángulo de su *cese*. El deseo se define a partir de lo que *no* es, como lo excluido o inhibido por el pensarse, en la línea popular de las pasiones ciegas y los actos incontrolados. Por eso resulta de un desarreglo en el funcionamiento de la inteligencia o de su suspensión pura y simple. Que esta «apoplejía» en un profesional de la cultura sea una «fiesta» es entonces bien comprensible, porque sin duda acontece pocas veces en un tal intelecto el sentir y el modo específico del sentir que es el deseo. Y como decía Rilke, nada hay más triste que no desear los deseos. Compárese esta teoría del deseo, por ejemplo, con la expuesta en el libro II de la *Etica* o en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* y se observarán algunas diferencias en la amplitud del planteamiento y la densidad de la reflexión. Pero

ante todo la diferencia se hallará en el hecho de ir al propio concepto del deseo o «desenmascarar» los fraudes de conceptos ajenos.

En cuanto al segundo fenómeno que rompe el «disimulo» naturalista, la muerte, el lector espera de nuevo hallar un análisis directo de la cosa y la proposición de algún contenido. Lo que en definitiva encuentra como tal es otra vez una escueta frase:

> «La muerte es un brote del artificio sobre el decorado naturalista: su presencia desmiente un orden» (p. 86).

Por lo mismo, una vez más ocupa el lugar del contenido aquello que precisamente no lo es, el «orden» o el «decorado naturalista». Cabría preguntarse, como en el caso del deseo, qué resta aquí del fenómeno «muerte» fuera del «desmentir» una mentira. Salvo manteniendo que la muerte se constituye o surge justamente *de* ese desmentido —cosa tan disparatada como para no merecer comentario—, parece obvio que debe poseer alguna entidad en sí misma, y parece obvio también que era el momento de narrarla si el autor disponía de alguna intuición al respecto. Pero nada semejante se ofrece ni antes ni después. A título de cierre de su no-exposición de lo no-natural, Rosset enuncia simplemente la máxima vulgaridad que cabe mantener a nivel discursivo: «la muerte tiene el honor de ser un hecho y no una idea» (p. 86), usando por enésima vez el procedimiento de decir una cosa diciendo negativamente otra.

Resta así como último brote de la antinaturaleza el reír, que presumiblemente será relatado de modo directo y expuesto en su contenido propio. Pero lo que el lector encuentra —ya sin excesiva sorpresa— es el alegato de la risa contra el otro embaucador de la *physis,* la misma idea persecutoria de siempre:

> «La risa atestigua la fragilidad del decorado naturalista. Cada estallido de risa implica el difuminado de un detalle de esta gran decoración; cada vez hay un pequeño rincón de necesidad que cede su puesto a ese corrosivo» (p. 87).

El resultado final del análisis que se centra sobre los brotes paradigmáticos del «artificio» es entonces un deseo que está «fuera del marco», una muerte que «desmiente el orden» y una risa que «corroe el decorado», siendo el marco, el orden y el decorado una misma y sola cosa, la *physis.* ¿Qué son, pues, ese desear, ese morir y ese reír sino *protestas*? ¿Y cómo evitar que la protesta dependa en todo y para todo de su motivo? Pero si es así, a los tipos de «naturalismo» (conservador, revolucionario, perverso) debe en justicia añadirse como secuela el urbanismo parasitario de la *Antinaturaleza,* que no quiere ni añorar ni recobrar la *physis,* sino vivir como sobre lo inmenso en el medio poblado de artefactos mecánicos y recurrir a la negación del pensamiento físico cuando las exigencias laborales de la *polis* imponen fabricar productos de índole intelectual.

La cuestión que se planteaba era determinar si la antinaturaleza —esto es, la idea de lo real para la *polis*— tenía alguna aventura del sentido a relatar fuera de su oponerse al *logos* físico o natural, y la respuesta ha de ser negativa. La antinaturaleza es el logos físico mismo como queja por su falta, el vacío de la naturaleza en la ciudad, del espíritu en la cultura, y toda su pretensión es decir que lo faltante faltó a todos siempre. No se opone a la *physis* como un ser a otro ser, sino como una ficción a su desmentido. Por eso no plantea siquiera la verdadera oposición (*physis-polis*), sino que entiende por tal una oposición derivada y mucho más difusa como la de naturaleza y artificio. La ciudad aparece allí más bien tras el nombre de «materia» y ella es realmente lo «impensable» que se opone a la libertad del pensamiento como a un enemigo. Pero de esa confusión surge el deseo de cargar a la *physis* con el entramado de nociones comprendidas en la idea de un sujeto divino, sin comprender que ha sido el concepto del dios personal quien se ha anexionado algunos de los contenidos o ánimos de la *physis.* Y rechazar lo uno por el deseo de obstruir lo otro se asemeja a no pescar en un río porque las ballenas están extinguiéndose. Cosa semejante acontece con la pretensión de un *goce* como meta absoluta de la existencia, cuando de antemano se ha renunciado a lo físico del hombre y, por tanto, al cuerpo. Poco

puede extrañar entonces que el último contenido de la *Antinaturaleza,* el «éxtasis material», surgido de «una demistificación de las interpretaciones religiosas y filosóficas del universo», sea una experiencia religiosa dentro de su absoluta penuria espiritual y esté «hecho de terror, piedad y adoración ante una materia incomprensible e impensable» (p. 145).

Sin embargo, ese éxtasis tiene raíces mucho más profundas de lo que parece sugerir como «iluminación artificialista». La ciudad no es en modo alguno un producto *artificioso,* sino cierto «terror y adoración» específicos ante el poder generativo, una manera de asumirlo, donde lo ubicuo se hace imperceptible y lo envolvente rutinario. El impulso de la *polis* es la reproducción de los medios reproductivos. En ese ideal la comunidad política es rigurosamente *natural,* y basta pensar un momento en comunidades como las abejas o las hormigas para comprender que la socialidad es en ellas el principio absoluto de la vida o lo espontáneo allí. Como puras *polis* del cielo y del subsuelo, unas y otras ordenan toda acción a conservar y aprovechar esa masa pulsante de semillas que es la atrofia llamada reina. Pero el hombre no es un insecto, o no lo es enteramente; entre las ciudades de las termitas y las ciudades de los europeos (hechas ambas de piedra masticada formando laberintos) hay a pesar de todo una diferencia todavía perceptible, una moderada apatía de algunos miembros en las segundas o un estar aflojados los grandes vínculos en medida bastante como para permitir la soledad de la individuación. Sean cuales fueren los ánimos concretos de las termitas, su organización defensiva (de la masa generadora o reina) se dirige básicamente hacia el exterior. Aunque su comunidad cuenta prácticamente con todos los grandes usos sociales, no son obvios allí estamentos policíacos o de defensa interior, por más que sí existan funciones de esta índole (expulsión de los zánganos usados, destierro de la reina perdedora, etc.), y por más que las realice precisamente el estamento obrero. Pero esto dice en favor del consenso público entre las termitas, mientras toda la variedad de seres en exilio de individuación pregona lo contrario dentro de la *polis* humana. O al menos no permite todavía hablar de un instinto laboral entre

sus habitantes. Y, por lo mismo, todo cuanto en un lugar es disposición inviolable es en el otro ley coercitiva. Con todo ¿qué hace el insecto social sino servir la reproducción hasta límites inusitados? ¿Qué hace sino ser especie en vez de estirpe? Tras el continuo río de huevos surgido del abdomen desmesurado de la reina/madre —que toda la comunidad en pleno vela sin descanso— el insecto social se revela frenéticamente extasiado ante el puro fenómeno de la fertilidad, ante el brotar que como reproducción mediada del propio extasiado ocupa un puesto episódico en todos los vivientes no sociales. Cabe entonces constatar que la *physis* es lo adorado o servido en la atrofiada reina, aunque justamente como poderío genético ya cerrado sobre sí, reiterador de la situación inmediata alcanzada, esto es, de la estructura política donde impera el culto a la fecundidad entendido como culto a la absoluta movilización para reproducir los medios reproductivos.

Se diría por eso que la ciudad es lo más natural para los ciudadanos, y que hasta en la ciudad se venera el brotar físico —como el Sol del mito platónico está también en la génesis de las puras sombras—. Sólo que ese brotar se ha circunscrito a una forma de supervivencia que consiste en ofrecer la vida a una perpetuación de la supervivencia precisamente, y así deviene puro trabajo en común, sociedad. Pero en este venerar una fecundidad que rechaza dueño y está en cualquier viviente (social o no), la hormiga desarrolla la paradoja más instructiva de todas. Como cualquier otro viviente, ha inventado un universo al nacer y se esfuerza por conservar ese universo que es su propio nacimiento. Si algo distingue a la hormiga de los vivientes no sociales es sentir ese *conatus* en compañía o en equipo, como comprendiendo que están en la mano del «todos» conquistas imposibles para la individualidad concreta. *Sin embargo, aunar esfuerzos, cooperar, etc., en tal alto grado no reduce la ofrenda de labor; al contrario, la incrementa hasta hacerla ubicua y continua.* La hormiga trabaja más cuanto más se organiza para evitar apuros de supervivencia, entre otras cosas porque la amenaza creciente es su propia fecundidad ciega, el atropellarse de bocas hambrientas cargadas de

alimento para la santa fábrica de bocas hambrientas. Y vivir, allí, no es soñar ni velar, sino algo infinitamente más simple; se trata de trabajar para poder descansar y descansar para poder trabajar.

Anacronismo y vanguardia

Resumiendo ya, la *Antinaturaleza* se presenta en tres estratos o dimensiones superpuestas. En primer lugar está lo que tiene de posición cultural movida por lógicos afanes de modernidad. A este aspecto corresponde la idea misma de una corriente «naturalista», donde se mezclan Epicuro y Heráclito, Diderot y Hegel, Platón y Spinoza, simplemente porque no son nietzscheanos según la interpretación persecutoria de Nietzsche en moda para Francia desde la obra de G. Deleuze. Todo el trabajo de buscar textos y nombres a *l'appui* está dominado por ese decir lo mismo aunque sea en la forma de todo lo contrario, y su falta de base corre paralela a su carencia de rigor en el detalle dentro de esta patre del libro. Es así como Heráclito, Empédocles, Hippias, Caliclés, Antifón, Epicuro y Lucrecio pasan por «antinaturalistas», ignorándose los testimonios conservados, extrayendo analogías arbitrarias, ampliando desmesuradamente algo incidental y callando el grueso de lo manifiesto. La propia categoría del «artificialismo presocrático» es un prodigio de audacia cultural que compensa las gravísimas dificultades encontradas por el autor para demostrar la existencia y continuidad del «antinaturalismo». En efecto, sólo se adhieren irreprochablemente a esa convicción, según Rosset, Lucrecio, Nietzsche, Offenbach y el propio autor, pues los otros defensores (Empédocles, Demócrito, Epicuro, Schopenhauer, Baudelaire, Mallarmé, etc.) acaban cayendo en posiciones «naturalistas», o se mantienen lo suficientemente alejados de la problemática filosófica estricta (Cyrano de Bergerac, Molière o La Fontaine) como para no ser de mucha utilidad a la hora de citar opiniones favorables al «antinaturalismo».

Por debajo de este plano del ensayo con ideas atrevidas corre

un río más denso. Rosset percibe la fundamentalidad del concepto de *physis* en toda la especulación griega y occidental posterior, que nace con la idea del *logos* físico y culmina en el *Deus sive Natura* de Spinoza. Negar el carácter absolutamente esencial de una *physis* en la historia de la filosofía resulta imposible, y basta suprimir ese concepto para poner en entredicho todo el pensamiento especulativo sin excepción. Por lo mismo, la antinaturaleza es idéntica al anti-Aristóteles, al anti-Böhme, al anti-Hölderlin, etcétera, y —en general— idéntica a un retorno sobre los postulados del sentido común en la vertiente más desengañada y cultural de su manifestación (Cicerón, Montaigne, Maquiavelo, Hume). Aquello que espera de su imaginario oponente «naturalista» es una indignada refutación, un afirmar la existencia de la naturaleza, porque para una reflexión como la de Rosset es primordial creer que su crítica pone en peligro escalas *políticas* de valores, esto es, intereses creados y prejuicios nacidos de la utilidad. El discurso de la *Antinaturaleza* es un ataque contra alguien que querría seguir creyendo en cosas falsas, un quitarle al embaucador la máscara y ponerlo en evidencia ante los ojos de todos; en esa medida, sólo se cumple plenamente cuando alguien —otro profesional, aunque de escuela menos reciente— se piense desenmascarado por la incredulidad y quede en la precaria situación de quien no tiene un asentimiento unánime para la serie de tópicos que enseña. Pero la máxima ingenuidad del pensamiento sería ponerse a refutar lo irrefutable, la radical ausencia de una *physis.* Los capítulos que preceden han intentado mostrar cómo acontece en la filosofía arcaica griega esa pérdida, y que a finales del siglo XX alguien venga a negar de raíz el modo físico de ser o sentir es lo más coherente con la evolución general de la *polis.* La *polis* empieza haciendo *invisible* la naturaleza. Cuando esa desaparición se ha consumado pasa a tenerla por un dominio *indiferente,* que está allí fuera y se toma o se deja según convenga —bien entendido que la indiferencia no es de lo invisible para con el hombre sino del hombre para con lo (ya) invisible—. Pero cuando eso invisible y neutralizado pasa a instrumentalizarse lo que se sigue es su carácter de cosa *inexistente,* y mientras la *polis* toma por una

parte el cosmos físico como puro material constata, por otra, que no hay acción alguna fuera de la propia ciudad.

En consecuencia, la especulación *confirma* las tesis de la antinaturaleza, y afirma de buena gana que no hay *physis* alguna en el mundo desnaturado, ni tampoco posibilidad de que vaya a haberla. Todo el interés que posee el libro comentado está en decir eso sin ambajes, en vocear un estado de cosas vigente no sólo en la calle universal sino también en el interior de las celdas que dan a ella. Desde esta perspectiva lo que es pura objeción persecutoria se convierte en testimonio de una circunstancia bien concreta: muchos siglos atrás ciertos hombres inventaron o desarrollaron un modo de concebir la presencia que fue haciéndose progresivamente inadecuado a la evolución general de sus presuntos sucesores, aunque éstos —como fascinados por algo de más en más misterioso— siguieron haciendo uso de los conceptos así nacidos (razón, principio, causalidad, pensamiento, belleza, verdad, idea, naturaleza, substancia, espíritu, acción, cosmos, etcétera) para dar cuenta de su precisa experiencia vital. Ese anacronismo lo han venido expresando con mayor o menor nitidez desde entonces los brotes agnósticos, única filosofía verdaderamente popular, en nombre del otro modo genérico de sentir la presencia —lo designado aquí como *polis* y lógica política—, hasta que la práctica desaparición de toda vida espontánea sobre grandes zonas del planeta plantea de modo ineludible la enajenación del ciudadano ante su propio lenguaje y el sentido de los términos descriptivos fundamentales.

Esta es la circunstancia concreta de la antinaturaleza y de la corriente «neo-nietzscheana» a la cual pertenece. Desde luego, el curso de los siglos ha ido construyendo alrededor de los conceptos filosóficos una estructura edificante, gracias a la cual *logos* no es —como en Heráclito— lo ubicuo que se respira, sino razón organizadora subjetiva; gracias a la cual *Nous* no es —como en Anaxágoras— pensamiento objetivo sino facultad particular de nuestra especie; gracias a la cual *physis* no es —como en Antifón— lo libre sino la buena madre naturaleza; gracias a la cual el orden cósmico no es ritmo —como en los pitagóricos— sino el mandato

de leyes preexistentes. Pero ni siquiera así ha logrado el entendimiento mitigar la enajenación del ciudadano ante el logos físico y sus categorías. En realidad, todo ese ensayo de aproximación por el camino de ligar contenidos edificantes a las intuiciones especulativas sólo ha logrado fraguar colosales equívocos como el propio concepto de *physis* en C. Rosset, para quien representa el oscuro guardián del orden político que precisamente ha suplantado toda naturaleza; no el «todo uno» de Heráclito, sino otro nombre del viejo dios personal y castrador para los humanos. A fin de suprimir la alienación del ciudadano ante su propia palabra el único camino radical es ciertamente afirmar que la *physis* constituye una ilusión, algo que se querría existente pero nacido sólo del deseo y, por lo mismo, aquejado de irrealidad.[6] Con ello se inicia la reconquista de la *polis* en la *polis,* cuya primera premisa es la supresión del pasado: nunca hubo *physis,* y Rosset acepta la forzosa ruina del pensamiento en cuanto tal que semejante tesis lleva consigo; de hecho, todo lo pensable es ilusorio y sólo lo impensable tiene objetividad. Para lo sucesivo, lo concerniente a la especulación se carga con el matiz del engaño voluntario, de la «mistificación» que pretende descarriar al ciudadano de sus legítimos intereses. La segunda premisa dice que nunca habrá tampoco una *physis,* un principio autónomo del movimiento, como para disuadirle anticipadamente de cualquier búsqueda en tal sentido. Y la conclusión, suprimido el horizonte abierto del pensamiento y la indefinición de la aventura en el sentido, es la omnipotencia de la *polis,* mezcla de una materia-pasta y de un azar-incertidumbre.

Antinaturaleza y estado de cosas

Por lo mismo, la única objeción a ese atestado de inexistencia

6. Incidentalmente, C. Rosset parece ignorar que la teoría misma de la ilusión —tomada de Freud— contiene una crítica frontal a la *eficacia* del deseo en la génesis de las existencias y, en esa medida, a la «realidad» de los entes artificiales.

es aquella que deriva de generalizar la ilusión. Existe un elemento proyectivo en la tesis antinaturalista que conviene suprimir en honor a la precisión del cuadro. Aquello que hace de la *physis* una ilusión no está en el pensamiento libre sino en su opuesto, y es ese opuesto quien debe asumir todo el proceso de la fe en una fantasmagoría. Dicho de otro modo, que la *physis* sea ilusoria es la obra misma de la *polis* y sus educadores, progresivamente afines a la progresiva desnaturación del planeta. Atribuir la ilusión a los escasos otros, a los hombres de exceso y aventura en la experiencia, es invertir los términos del problema y difuminar su claridad. Puesto que la *physis* es ante todo una experiencia de lo inmediato —allí donde queda algo inmediato y no exclusivamente lo mediado por la utilidad—, el movimiento en cuya virtud esa experiencia se convierte en un *hecho* para reconocerse después como hecho inexistente es la obra conjunta del ciudadano y de sus directores espirituales. En consecuencia, es válida para esos concretos individuos, a los que ya Heráclito llamaba en general gentes *dormidas*. El único error de todo ello está en atribuir el proceso formativo de la ilusión a sujetos distintos de los ilusos y, por lo mismo, en querer des-enajenar de una *physis* a quienes jamás estuvieron allí en la situación de enajenados. Si Rosset no perdiese de vista que quienes necesitan curarse de fantasmas «naturalistas» son aquellos para los cuales el cosmos pasa desapercibido, su esfuerzo quizá fuera menos frágil.

Pero este desesperar del *logos* físico tiene por su parte un fundamento directo en el orden vigente para la humanidad. Aquí se encuentra la tercera dimensión de la Antinaturaleza, y a tal efecto no está de más observar los caracteres del *monde denaturé.*

El primer rasgo, y quizá el fundamental, es estar compuesto de *hechos*. Como medio donde el artificio es ubicuo, la realidad desnaturada es, según Rosset, «el reino del presente y del hecho» (p. 209). Por su parte, el cosmos físico se distingue del mundo memorizado como dimensión de acciones y proyectos. Este punto es manifiesto desde el comienzo mismo de la especulación griega en Anaximandro, cuyo concepto de la justicia cósmica es incomprensible sin recurrir a un curso cíclico de la actividad. En el

caso de Heráclito, cuya filosofía puede considerarse como una genealogía de la acción en general, lo más propio del estado de vigilia es precisamente saber la unidad de los contrarios en el proceso dialéctico objetivo y no tomarlos como meros hechos independientes. En el caso de Anaxágoras esta cancelación de la facticidad en general es todavía más manifiesta, si cabe, en el concepto de los cuerpos como conjuntos de semillas articuladas en destinos. Toda la filosofía griega es una persecución del principio, no tanto en el sentido de comienzo como en el de lo *rector,* y —en esa medida— el morar en un medio de «fuerzas» y «causas», que son lo radicalmente negado por la antinaturaleza como ilusiones derivadas de la ilusión física fundamental. A cambio de este *estar en obra* que es la *enérgeia* griega, Rosset levanta la inercia del hacer muerto representado por los hechos, pues «el rechazo de la facticidad no es sino un rechazo del presente» (p. 209). En consecuencia, lo sido y ya resuelto, el puro dato cerrado que es el cadáver dejado tras de sí por el impulso de la actividad, eso constituye el «presente». Y aquí acontece algo similar a lo que acontecía con la ilusión de la *physis;* que si bien la omnipotencia de los hechos jamás se hará *presente* salvo para una memoria, ese presente de recuerdos forma toda la presencia en el mundo desnaturado. Por lo mismo, Rosset está en lo cierto dentro de la básica inconsecuencia de tomar por presente lo sido, el hecho en vez del hacer, porque el orden de la *polis* es justamente tal inconsecuencia elevada a principio absoluto. Y que esa apología de la facticidad sea el ideal de los poderes políticos establecidos, como imperio de lo consumado sobre toda tendencia, es simplemente el efecto de aplicar el principio de los hechos a la vida.

El segundo rasgo del mundo desnaturado es «ser impensable». En realidad, el pensamiento ha sido excluido allí como factor disolvente de una facticidad satisfecha consigo misma, y frente al ejercicio de la inteligencia buscando el qué y el cómo de las cosas se levanta el poderío de la memoria social con sus juicios categóricos, que responden a la pregunta por el objeto ofreciendo su nombre. Hegel solía decir por eso que el pensamiento era la potencia infinita de lo negativo, capaz de fluidificar todo lo sólida-

mente dado, y que la erosión del tiempo es sólo la actividad negativa del pensar captada en su inmediata forma externa.[7] Por lo mismo, el pensar es en la *Antinaturaleza* «disgusto referido a la modernidad» (p. 309), rechazo del hoy que introduce un fermento de inquietud en el reino de los redondos hechos almacenados. Para Rosset «la paz del alma... es el resultado de la falta de ideas» (p. 180), a lo cual nada hay que objetar salvo la extraña circunstancia de venir esa opinión arropada por todo tipo de ideas y en forma de libro. Como acontece con la tesis de la facticidad, la tesis de la «impensabilidad» acierta de lleno a la hora de perfilar los atributos del mundo desnaturado. El ideal del orden político no es sólo una estructura puramente fáctica de la presencia, sino el *imperio* de la facticidad, que ella mande y controle la vida como única instancia objetiva, y a tal fin es preciso instaurar la paz de la falta de ideas, la condena del pensamiento. El capítulo dedicado a «la actualidad filosófica del naturalismo» contiene una crítica expresa de ensayistas como Horkheimer, Marcuse, Adorno, Reich y Laing sobre la base de su «puerilidad afectiva» y su «indigencia intelectual» (p. 290), como para hacer más clara la intención de toda la obra. Los enemigos de la Antinaturaleza no son por eso sólo los filósofos que especulan, sino todos los disconformes de algún modo con el orden de cosas dado, todos los que piensan en vez de entregarse confiadamente a la «modernidad», y los amigos son espíritus como Cicerón o Maquiavelo, partidarios de la política del hecho consumado.

El tercer rasgo del mundo sin naturaleza es su finalidad *terapéutica,* el hecho de presentar su ideología —la *antinaturaleza*— como «medicina... para curarse de la angustia» (p. 72). Uno de los párrafos más curiosos del libro reza así:

> «En un mundo sin naturaleza toda dicha es tan frágil como en un mundo con naturaleza; pero no por ello deja de ser infinitamente reevaluada, porque en el mundo sin naturaleza falta el punto de referencia que permite al hombre tomar la medida de su fragilidad y, por lo mismo, lograr *pensarla,* tener una representación *cualquiera.* Poco importa que la dicha sea frágil si su fragilidad es impensable; esta es una de las divisas del pensamiento trágico» (p. 71).

7. Cf., por ejemplo, las últimas páginas del cap. octavo y último de la *Fenomenología.*

Ante declaraciones semejantes parece inevitable recordar que esa redención debida a la falta de un «punto de referencia» para el «grado de fragilidad» de los hechos no es del todo original y sí bastante siniestra. En dos de las obras más célebres de ciencia ficción, R. Bradbury y G. Orwell coincidían en predecir como norma de la ciudad entonces futura una transformación sistemática del pasado. *En 1984* el poder político reescribe los libros y periódicos conservados cada vez que adopta una decisión nueva, como entrar en guerra o firmar la paz, repartir galletas o repartir bombas. Así suprime de raíz la transitoriedad de los hechos y ofrece a los ciudadanos la paz de creerlos eternos, cumpliendo lo que para Rosset constituye una benéfica función terapéutica contra la angustia. Sólo que la antinaturaleza no necesita corregir el contenido de las bibliotecas y hemerotecas para hacer de la «modernidad» dada en cada caso un «siempre»; basta devaluar o desprestigiar como irreal todo cuanto no coincida con la falta de ideas y los hechos brutos. Proyectando su propia idea edificante de la filosofía sobre el pensamiento físico, Rosset declara que hay dos caminos para la cura: «reconfortar confiriendo sentido otra vez, o reconfortar suprimiendo completamente el sentido; hacer creer que el objeto (*physis*) no se ha perdido en realidad o que jamás existió realmente» (p. 72). El segundo caracteriza —siempre según Rosset— al «pensamiento trágico», único permisible dentro de la *polis* orgullosa de sí, único capacitado para emplear el adjetivo *impensable,* precisamente porque tiene de tal el nombre. La razón última para esta devaluación de la naturaleza está del todo en la línea de la más pura utilidad:

> «La segunda vía conduce a una seguridad más grande que la primera» (p. 72).

Evidentemente. La ventaja de negar la actividad espontánea

y, en general, lo no legislado por la *polis* es inmensa —para la propia *polis*—. Proporciona el tipo de apaciguamiento querido por el consumidor de datos y hechos, la tranquilidad de no haberse equivocado y estar en el mejor de los mundos posibles. Por cierto que el ciudadano ya no comprende las palabras nucleares de su lengua, y por cierto también que su sentido es memoria de signos vacíos, pero a cambio tiene el contento de ser inevitable todo ello, de haber roto con la inquietante ilusión de pensar o sentir por sí mismo. Tomando como base la alegoría del *Génesis,* el pecado original se redime en ese mundo desnaturado por el camino de negar la existencia de una tierra disponible sin condena. Dicho de otro modo, lo que importa cancelar no es la culpa y su angustia, sino el estado mismo «de naturaleza» o de verdadera inocencia. Para esta avidez, el pecado de la divinidad (Naturaleza en última instancia, según ella) no es poner el pecado sino el ser el medio carente de pecado y permitir el contraste de esa representación con la inmediata experiencia vivida. Nunca hubo otra cosa y nunca la habrá, pretende, porque en su negar la naturaleza la única aventura del sentido relatada es una conciencia de ser puro artificio. Pero si «lo autónomo se pierde en lo automático y la vida en la muerte» (p. 87), si no hay otra cosa que hechos impensables dentro de un anhelo de seguridad, que la *physis* sea invisible hasta el extremo de recomendar un juicio de inexistencia es algo no sólo coherente sino vital. Bajo el pretexto de acabar con las ilusiones del más allá divino aparece entonces una apología incondicionada de la desdicha, una «lógica de lo peor» donde la angustia se cura aceptando eso peor como totalidad eterna, donde la cuestión no es matar la desventura sino desengañarse de cualquier alternativa.

Por lo mismo, la tercera dimensión de la *Antinaturaleza* es pura y simplemente *teodicea,* crítica de la crítica del mundo y su cultura, aunque no para redimir a un dios lejano sino para justificar la obra madura de la *polis,* esa impensable paz de la falta de ideas advenida cuando todo el hacer se ha trocado en hechos. En el apagarse de la actividad espontánea que constituye la divisa de su imperio laboral, el orden político puede cumplir el definitivo

olvido del orden físico sobre el cual basa su culto a la memoria. Es esta voluntad de olvido, junto con la abolición de cualquier alternativa, lo que se ofrece a título de terapia. Pero ¿terapia de qué? ¿Cuál es la dolencia? La *Antinaturaleza* declara tal la decepción y la angustia, como indicando una credulidad traicionada o un tener las manos absolutamente vacías tras la aventura del sentido, pero haberla iniciado con la esperanza de obtener cosas seguras. La expresa meta de Rosset en relación con el hombre se expone al cerrar su libro:

> «Acostumbrarle poco a poco a la idea de artificio, haciéndole renunciar progresivamente a un conjunto de representaciones naturalistas cuya falta de equivalente en la realidad no ha dejado jamás de conducir a la decepción y la angustia» (p. 311).

Repitiendo algo ya citado, se trata de enseñar al hombre a «contentarse con el mundo tal como existe» (p. 163). Y, desde luego, si lo que no es *mundo* coincide enteramente con el no ser y la nada más abstracta, insistir en su presencia son ganas de entristecerse. Pero la vida no es aún el campo de esa disyuntiva tajante entre la facticidad o nada. En realidad, esa disyuntiva es el paradigma de la tristeza, y el consuelo de saber ilusoria toda *physis* constituye hoy un remedio tan urgente como modesto en sí mismo. No es lanzar lejos la flecha de la aspiración y avanzar en su búsqueda, sino deponer la aspiración en cuanto tal y aceptarse en el engranaje de la general utilidad. A esta declaración de fe en el mundo no opone el pensamiento una declaración de fe en ningún más allá, sino el poder de su propio entusiasmo inventivo, nacido de esa inmediatez física todavía azarosa y no simplemente incierta. Sin contentarse con el mundo, se contenta con la Tierra.

INDICE

¿Hasta qué punto cabe hablar de un discurso *interrumpido* en los comienzos de la especulación filosófica? ¿Hasta qué punto son aplicables las grandes categorías surgidas de los llamados presocráticos –y base indiscutida de la «razón» occidental– al mundo que las hereda y utiliza? ¿Hay acaso medios para recobrar lo viviente del pensamiento griego antiguo desde sus propios textos, sin enredarse en la maraña de erudición ideológicamente determinada que proyecta sobre el concepto de *cosmos* la idea convencional del mundo? Y si los primeros griegos están hablando de *otra cosa*, de un logos físico poco a poco invadido por la psicología y la ética de un discurso político ¿cómo recobrar el contenido de los grandes conceptos acuñados por ellos? Lo único obvio es que el curso de los siglos ha ido construyendo una estructura edificante alrededor de esas nociones, gracias a la cual *logos* no es –como en Heráclito– lo ubicuo que se respira, sino razón organizadora subjetiva; gracias a la cual *nous* no es –como en Anaxágoras– pensamiento objetivo, sino facultad peculiar de la especie humana; gracias a la cual la *physis* no es –como en Antifón– lo libre, sino la buena madre naturaleza; gracias a la cual el orden cósmico no es ritmo –como en los pitagóricos– sino el mandato de leyes preexistentes.

Antonio Escohotado ha sido, sucesivamente, profesor de derecho, filosofía y sociología en la Universidad de Madrid. Entre sus obras figuran *Realidad y substancia* (Taurus) e *Historia general de las drogas* (Alianza, 3 vols.). En Anagrama, también ha publicado, *De physis a polis, Majestades, crímenes y víctimas, El espíritu de la comedia*, que fue galardonada con el Premio Anagrama de Ensayo, *Rameras y esposas* y *Aprendiendo de las drogas*.



